DAS TRADITIONELLE EHERECHT DER SOTHO-TSWANA IN SÜDAFRIKA

unter

besonderer Berücksichtigung

der Rolong in Mafeking

Dieter Berger

1981

Das traditionelle Eherecht der Sotho-Tswana in Südafrika unter besonderer Berücksichtigung der Rolong in Mafeking

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophie
an der Ludwig-Maximilians-Universität
zu München

vorgelegt von
Dieter Berger
aus
München

1981

Referent: Prof. Dr. Johannes W. Raum

Korreferent: Prof. Dr. Ladislaus Vajda

Tag der mündlichen Prüfung: 23. Februar 1981

UNIV.
LEIDEN
BIBL.

M e i n e n E l t e r n

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41535726_0034

ÜBERSICHT

	Seite
VORWORT	II - V
UNTERSUCHUNGSTEIL (Band 1)	VI - 295
INHALTSÜBERSICHT	VI - XVI

VORWORT

Die vorliegende Arbeit ist das Ergebnis einer mehrjährigen Beschäftigung mit dem Eherecht sothosprechender Bantu in Südafrika. Grundlage hierfür war ein beinahe einjähriger Studienaufenthalt in der Republik Südafrika im Jahre 1975, der dem Verfasser die Möglichkeit zu einer eigenen Feldforschung sowie zu einem vertieften Literaturstudium der einschlägigen Sachfragen gegeben hat. Der Besuch eines Sonderkurses der University of South Africa für die Nord-Sotho-Sprache stellte eine Ergänzung der rechtsethnologischen Studien dar. Der Verfasser war darüberhinaus bemüht, die ihm gebotene Chance zu nützen, die gegenwärtigen Bevölkerungsprobleme Südafrikas aus eigener Anschauung kennenzulernen, die in einem - wenn auch nur mittelbaren Zusammenhang - zum Thema seiner Arbeit stehen. Diesem Zweck diente die Teilnahme an einem einwöchigen Soziologenkongress in Manzini (Swaziland), der von Wissenschaftlern aus der Republik Südafrika, Rhodesien (Zimbabwe), Lesotho und Swaziland besucht wurde und vor allem soziologische Aspekte der Rassenbeziehungen im südlichen Afrika behandelte. Einen Einblick in diese Problematik verschaffte ihm auch die Mitarbeit im Ausschuß des Studentenrats für Mischlingsangelegenheiten der Universität von Pretoria. Um sich möglichst umfassend zu informieren, knüpfte er über Vermittlung südafrikanischer Freunde private Kontakte zu Vertretern der repräsentativen politischen und ethnischen Gruppierungen des Landes.

Die Untersuchung wird aus Gründen einer leichteren Benutzung in einem Untersuchungsteil und einem räumlich davon getrennten Quellenteil dargestellt. Der Untersuchungsteil gliedert sich in Anlehnung an das allgemeine Gliederungsschema der "SYSTEMATISCHEN ANTHROPOLOGIE" von Rudolph und Tschohl [1] in die Abschnitte Untersuchungsvoraussetzungen (Teil A), Untersuchungsausführung (Teil B) und das Untersuchungsergebnis (Teil C). Die zitierten Gerichtsentscheidungen wurden überwiegend den Werken von Seymour [2] und Olivier [3] entnommen.

Bei der letzten Überarbeitung des Textes hielt der Verfasser eine Kürzung mancher Ausführungen für angebracht. Dies führte an einigen Stellen zu einem Wegfall von Quellenhinweisen, mit der Folge, daß dort die fortlaufende Numerierung Lücken aufweist. Da die Ziffernfolge des Untersuchungsteils aber nach wie vor mit der Numerierung des Quellenteils übereinstimmt, können dadurch keine inhaltlichen Mißverständnisse entstehen.

Abschließend sei allen Institutionen und Personen gedankt, die dem Verfasser die Arbeit ermöglicht, bzw. erleichtert haben.

Dank schulde ich folgenden Institutionen:

dem Department van Bantoereg, Universiteit van Pretoria,

dem Department van Volkekunde, Universiteit van Pretoria,

dem Department van Bantoereg en Volkekunde, Universiteit van Suid-Afrika,

der Fakulteit van Regsgeleerdheid, Universiteit van Pretoria,

der Katholischen Mission "St. Mary's" , Mafeking,

dem Stammesrat (Kgotla) der Tshidi-Rolong, Mafeking,

der Regierung der Republik von Südafrika,

dem Deutschen Akademischen Austauschdienst (DAAD), Bad Godesberg.

Mein Dank gilt ferner folgenden Personen:

Herrn Dr. N. Aschenborn, Pretoria,

Herrn G.J. Campbell, Mafeking,

Fräulein E. Engelbrecht, Pretoria,

Herrn Prof. E. Förtsch, Pretoria,

Herrn J. Krüger, Pretoria,

Herrn G.M.E. Leistner, Pretoria,

Herrn Prof. N.J.J. Olivier, Pretoria,

Herrn Prof. J. Pieterse, Pretoria,

Herrn Prof. J.C.W. van Rooyen, Pretoria,

Herrn Prof. H. Straube, München

Herrn Dr. N.J. van Warmelo, Pretoria.

Besonders danke ich den Förderern meiner Arbeit in Südafrika und Deutschland. Der Dank gilt für die Zeit meines Aufenthalts in Südafrika vor allem dem Regierungsethnologen a.D. Dr. P.L. Breutz sowie den Professoren R.D. Coertze (Völkerkunde) und J.M.T. Labuschagne (Bantu-recht) an der Universität Pretoria. Meinem Hauptinformanten R. Rapulana aus Mafeking verdanke ich wertvolle Hinweise auf das Rechtsdenken der Tswana. Vor allem danke ich Herrn Prof. L. Vajda, der während des Studiums mit Anregungen stets zur Seite stand. Bei Herrn Prof. Schott bedanke ich mich insbesondere für seine wertvolle Hilfestellung am Beginn der Arbeit.

München, den 1. März 1981 Dieter Berger

INHALTSÜBERSICHT

"Das traditionelle Eherecht der Sotho-Tswana in Südafrika unter besonderer Berücksichtigung der Rolong in Mafeking"

		Seite
A.	Die Untersuchung traditioneller Eherechtsverhältnisse bei den Sotho-Tswana (Untersuchungsvoraussetzungen)	1
I.	Die Aufgabenstellung	
	1. Ziele der Untersuchung	1
	2. Die Methodik der Untersuchung	
	a) Inhaltliche Abgrenzung der Darstellung	3
	b) Sprachliche Probleme der Untersuchung	4
II.	Die Quellen zur Untersuchung des traditionellen Eherechts der Sotho-Tswana	
	1. Schriftliche Quellen	6
	a) Amtliche Berichte	
	b) Rechtsethnologische Primärquellen	7
	c) Gerichtsentscheidungen	9
	2. Die Feldforschung	
	a) Bedeutung und Voraussetzungen der Feldforschung	
	aa) Allgemeine Probleme	11
	bb) Die Feldforschung in der Republik Südafrika	15

Seite

b) Die Feldforschung in Mafeking 18

III. Die Bedeutung des traditionellen Eherechts für die Sotho-Tswana

1) Der traditionelle Rechtsbegriff

a) Der Rechtsbegriff in der Völkerkunde 22

b) Der Rechtsbegriff der Sotho-Tswana 25

2) Die Bewertung der Ehe als Rechtsinstitution 27

3) Die Bedeutung der Tradition und des Wandels 28

a) Die Wertschätzung der Tradition im allgemeinen 28

b) Das Verhältnis von Recht und Tradition 29

c) Faktoren des Kulturwandels im südlichen Afrika 32

aa) Allgemeines 32

bb) Die difaqane-Kriege 32

cc) Der Einfluß der christlichen Missionare 35

dd) Die europäischen Siedler 36

ee) Ergebnis 38

IV. Ethnographische Übersicht über die Sotho-Tswana

1) Die Einteilung nach der Sprachzugehörigkeit 42

Seite

a) Die linguistische Stellung der Sotho-Tswana im Bereich der südlichen Bantuvölker 42

b) Die Einteilung der Sotho-Tswana-Sprachen 44

aa) Allgemeines 44

bb) Die Abteilung der Tswana (Westsotho) 46

cc) Die Abteilung der Nordsotho 47

dd) Die Abteilung der Südsotho 48

ee) Übersicht über die Sotho-Tswana-Sprachen 49

2. Grundzüge der traditionellen Sozialorganisation der Sotho-Tswana

a) Die Verwandtschaftsterminologie 52

b) Die politische - und Gerichtsorganisation 66

aa) Allgemeines 66

bb) Die politische - und Gerichtsorganisation der Tswana 67

cc) Die politische - und Gerichtsorganisation der Nordsotho 7o

dd) Die politische- und Gerichtsorganisation der Südsotho 72

c) Die Bedeutung der 'Fremden' 73

Seite

B. Das traditionelle Eherecht der Sotho-Tswana (Untersuchungsausführung)

I. Die Systematik der Darstellung des traditionellen Eherechts 76

II. Die Voraussetzungen der Eheschließung

1. Allgemeines 79

2. Die Bestimmung der Ehepartner (Heiratsregeln) 79

a) Der bestimmende Personenkreis 79

aa) Bei gewöhnlichen Heiraten 79

bb) Bei Häuptlingsehen 81

b) Der Zeitpunkt der Bestimmung 82

c) Der bestimmte Personenkreis 83

aa) Gemiedene Personen 83

aaa) In endogamer Richtung 83

bbb) In exogamer Richtung 87

ccc) Kranke Personen 88

bb) Bevorzugte Personen 89

aaa) Die Personen 89

aaaa) Bei gewöhnlichen Heiraten 89

bbbb) Bei Häuptlingsehen 94

bbb) Gründe der Bevorzugung 95

3. Anforderungen an das voreheliche Sexualverhalten 98

a) Das Ideal der Jungfräulichkeit 98

b) Die 'Spielehen' 1oo

Seite

c) Die Geburt 'vorehelicher' Kinder 1o3

4. Die Initiation 1o5

a) Die Bedeutung der Initiation für die Ehe 1o5

b) Die 'Magenfett' (xo apesa-lomipi)-Zeremonie 1o6

c) Die ehebezogenen Aspekte der Initiation 1o7

aa) Allgemeines 1o7

bb) Die Initiation der Jungen 113

cc) Die Initiation der Mädchen 114

5. Das Heiratsalter 116

6. Das Senioritätsprinzip 117

III. Der Vorgang der Eheschließung 119

1. Allgemeines 119

2. Der Normalfall 121

a) Der Verschwägerungsvertrag 121

b) Das Familiengründungsabkommen 123

aa) Allgemeines 123

bb) Die Bindungsphase 123

aaa) Der Erkundungsteil 123

bbb) Der Werbungsteil 125

aaaa) Die Werbungszeremonien 125

aaaaa) Der Auftrag der 'Boten' 125

Seite

bbbbb) Die 'Verhandlungen' der Familienvertreter 129

bbbb) Die Versprechensgabe 133

cc) Die Rechtswirkungen des Familiengründungsabkommens 137

dd) Die Auflösung des Familiengründungsabkommens 139

aaa) Die Voraussetzungen 139

bbb) Die Folgen 141

c) Die Probephase 143

aa) Allgemeines 143

bb) Die Anpassungsperiode 143

cc) Die Geburt des ersten Kindes 147

aaa) Das Erfordernis der Schwangerschaft 147

bbb) Die Folgen einer nichteintretenden Schwangerschaft 15o

aaaa) Die vermeintlichen Ursachen 15o

bbbb) Die Institution der 'Ersatzpersonen' 152

ccc) Die Folgen einer Fehlgeburt 155

aaaa) Die vermeintlichen Ursachen 155

bbbb) Die rechtlichen Auswirkungen 155

Seite

d) Die Übergabe des bogadi 158

aa) Die Bedeutung 158

bb) Die Bezeichnung 158

cc) Der Normalfall der Übergabe 159

aaa) Der Zeitpunkt 159

bbb) Der Gegenstand 161

aaaa) Die Übergabe von Rindern 161

bbbb) Die Verwendung von Ziegen 163

cccc) Andere Gegenstände und Dienstleistungen 165

ccc) Der Umfang 169

ddd) Der gebende Personenkreis 173

aaaa) Bei gewöhnlichen Heiraten 173

bbbb) Bei Häuptlingsehen 176

eee) Der Vorgang der Übergabe 177

fff) Der empfangende Personenkreis 181

ggg) Das Verbundsystem 184

dd) Die Ausnahmefälle 186

aaa) Fälle einer fehlenden Verpflichtung zur Übergabe 186

bbb) Fälle einer Unmöglichkeit zur Übergabe 186

ee) Frage nach der Pflicht zur Rückgabe 190

ff) Die Rechtsnatur des bogadi 193

aaa) Allgemeines 193

bbb) Die Theorien 194

Seite

ccc) Die Definition des bogadi 2o5

e) Die Abschlußzeremonien 2o6

aa) Das Abschlußfest 2o6

aaa) Die Schlachtfeier 2o6

bbb) Die Verbundenheitszeremonie 211

bb) Die Heimführungszeremonien 212

aaa) Bei gewöhnlichen Heiraten 212

bbb) Bei Häuptlingsehen 217

cc) Die Eingewöhnungszeremonien 218

3. Die Sonderfälle 22o

a) Allgemeines 22o

b) Die Fälle 22o

aa) Die "Frauenheirat" (woman marriage) 22o

bb) Die "Überlassungsheirat" (hlapetsha) 223

cc) Sonstige Fälle 224

IV. Die Eheformen 228

1. Monogamie und Polygynie 228

2. Die Heirat von "Nebenfrauen" 229

3. Gründe für die Polygynie 23o

V. Rechtswirkungen der Eheschließung 233

1. Allgemeines 233

2. Rechtswirkungen im Verhältnis der Ehefrauen zueinander 233

a) Haupt- und Nebenfrauen 233

Seite

aa) "Einfache" und "komplexe" polygyne Systeme 233

bb) Die Bezeichnungen 234

cc) Die Begründung des Status 235

aaa) Als Hauptfrau 235

aaaa) bei gewöhnlichen Heiraten 235

bbbb) bei Häuptlingsehen 237

bbb) Als Nebenfrau 237

b) Rechte und Pflichten der Frauen 238

aa) Das Über- und Unterordnungsverhältnis 238

bb) Das Wohnprinzip 239

cc) Das Konkurrenzverhältnis 242

3. Rechtswirkungen im Verhältnis der Ehegatten zueinander 244

a) Das Vormundschaftsverhältnis 244

b) Arbeitsrechte und -pflichten 247

c) Vermögensrechtliche Beziehungen 249

d) Das sexualrechtliche Verhältnis 254

VI. Die Problematik einer Beendigung der Ehe 26o

1. "Scheidung" und "Trennung" 26o

2. Die rechtlichen Voraussetzungen der Trennung 262

a) Die Gründe 262

b) Das Verfahren 264

Seite

3. Die rechtlichen Folgen der Trennung hinsichtlich 267

a) des Wohnverhältnisses 267

b) der ehelichen Kinder 267

c) der Unterhaltsverpflichtung 268

d) des ehelichen Vermögens 269

C. Die Würdigung der traditionellen Rechtsinstitution "Ehe" bei den Sotho-Tswana 272

I. Die Ergebnisse 272

1. Die Begriffe "Tradition", "Recht" und "Ehe" 272

2. Das traditionelle Eherecht 274

a) Die Voraussetzungen der Eheschließung 274

b) Der Vorgang der Eheschließung 276

c) Die Eheformen 282

d) Die Rechtswirkungen der Eheschließung 282

e) Die juristische Trennung der Ehepartner 284

II. Diskussion der Ergebnisse 286

1) Die Prinzipien der Rechtsinstitution "Ehe" 286

2) Das Prinzip des Erwerbs ausreichender Nachkommenschaft 286

3) Das Prinzip der gegenseitigen Unterstützung 288

Seite

4. Das Prinzip der rechtlichen Zuordnung zur Mannesfamilie 289

5. Das Prinzip des sozialen Zusammenschlusses der Familien 291

III. Die Definition der traditionellen "Ehe" als Rechtsinstitution 293

Das traditionelle Eherecht der Sotho-Tswana in Südafrika unter besonderer Berücksichtigung der Rolong in Mafeking

A. Die Untersuchung traditioneller Eherechtsverhältnisse bei den Sotho-Tswana (Untersuchungsvoraussetzungen)

I. Die Aufgabenstellung

1. Ziele der Untersuchung

Das unmittelbare Ziel der vorliegenden Untersuchung ist die geschlossene Darstellung des traditionellen Eherechts einer bantusprachigen Gruppe in Südafrika. Die Arbeit versteht sich als Teil jener Bestrebungen, die im Rahmen des "Programme for Recording And Restating of Customary Law" begonnen haben, die traditionellen Rechtsanschauungen ehemals schriftloser Ethnien vor allem im Hinblick auf eine spätere Kodifizierung [1] aufzuzeichnen. Dieses Programm fußt auf Arbeiten britischer Rechtswissenschaftler und Ethnologen, die unter Leitung von Allott seit dem Jahre 1959 im Rahmen eines Projekts der "London School of Oriental and African Studies" in einigen Gebieten Afrikas Teile des dortigen Gewohnheitsrechts rekonstruiert haben. [2] Die Untersuchung verfolgt darüberhinaus den Zweck, einerseits die Voraussetzungen für eine sachlich zutreffende Definition der "Ehe" im Rechtssinn im Bereich einer traditionell schriftlosen Kultur zu finden, andererseits die Grundlage für einen Vergleich mit entsprechenden Rechtszuständen bei anderen Bantuvölkern zu legen. Letzterer verspricht lediglich dann fruchtbar zu werden, wenn die Untersuchung auf Kriterien aufbauen kann,

wie sie der vorliegenden Arbeit zugrundeliegen. Dieser Gesichtspunkt hat im Hinblick auf das bisher gesammelte Material zur Folge, daß der Vergleich einer späteren Untersuchung vorbehalten werden muß. Grund für die Wahl der Sotho-Tswana für die Erforschung des Eherechts war einmal die Feststellung, daß hinsichtlich dieser Gruppe in neuerer Zeit noch keine zusammenfassende Darstellung des betreffenden Rechtsgebiets vorliegt, zum andern die Vermutung, daß sich bei ihnen im Hinblick auf manche kennzeichnenden Besonderheiten ihrer übrigen Kultur im Vergleich zu anderen Südbantu auch bedeutsame Abweichungen im Bereich des Eherechts finden würden.

Der Schwerpunkt der Arbeit liegt auf der Darstellung des Eherechts der Tswana (Westsotho). Radcliffe-Brown urteilt über sie: "... The Tswana are decidedly exceptional in Africa and might almost be regarded as an anomaly; but in the comparative study of social systems exceptions and apparent anomalies are of great theoretical importance". [3] Gegenstand der Untersuchung sind die im Gebiet der Republik Südafrika, sowie des Königreichs Lesotho ansässigen Sotho-Tswana. Die Eherechtsverhältnisse der in der Republik Botswana lebenden Tswana-Stämme finden im Folgenden keine Berücksichtigung, da das betreffende Rechtsgebiet bereits in einer umfassenden neueren Untersuchung behandelt wurde. [4]

2. Die Methodik der Untersuchung

a) Inhaltliche Abgrenzung der Darstellung

Die Arbeit hat die Darstellung einer Eherechtsordnung zum Gegenstand. Das Eherecht bildet nach deutscher Rechtstradition einen Bestandteil das Familienrechts im Rahmen des Bürgerlichen Gesetzbuchs. Daraus folgt, daß im Folgenden insbesondere erb- und strafrechtliche Aspekte der Ehe nicht behandelt, sondern allenfalls - aus Gründen des besseren Verständnisses - stellenweise am Rande vermerkt werden sollen. Die Systematik der Untersuchung orientiert sich an dem für die Individuen festgestellten zeitlichen Ablauf der rechtlichen Sachverhalte. Das Schwergewicht liegt auf der Beschreibung des Inhalts der einzelnen Rechtsinstitutionen. Begrifflichen Abgrenzungsproblemen soll nur dort näher nachgegangen werden, wo sich begründete Zweifel an der Bedeutung des verwendeten Begriffs ergeben können.

Schlußfolgerungen lassen sich mit einiger Sicherheit erst nach einem Überblick über das gesamte Eherecht ableiten. Der Verfasser ist daher bestrebt, die erarbeiteten Zwischenergebnisse zunächst mehr oder weniger isoliert nebeneinander gelten zu lassen, um am Ende auf dem Wege einer zusammenfassenden Diskussion ihre vorläufig abschließende Deutung zu versuchen.

b) Sprachliche Probleme der Untersuchung

Auch eine rechtswissenschaftlich orientierte ethnologische Untersuchung muß eine Antwort auf die Frage geben, "ob die Kultur eines fremden Volkes vorzugsweise mit deren eigenen begrifflichen Kategorien oder mit denen des Forschers erfaßt und beschrieben werden soll". [5] Fikentscher vertritt in seiner "Methodenlehre des Rechts" die Auffassung, daß ohne eine saubere Trennung der Betrachtungsweise einer bestimmten Rechtskultur von innen und außen, d.h. mit den ihr eigenen Maßstäben und mit fremden Maßstäben, kein wissenschaftlicher Boden gewonnen werden könne. [6]

Diese für die gesamte Ethnologie bedeutsame Problematik wird in der Literatur kontrovers diskutiert. Befürwortern der Methode einer Gewinnung wissenschaftlicher Erkenntnisse aus der isolierten Betrachtung einer bestimmten Kultur wie Epstein, [7] Sturtevant [8] und Bohannan [9] stehen als Anhänger einer auf der Systematik und Terminologie moderner Rechtsordnungen aufbauenden vergleichenden Untersuchungsmethode etwa Hoebel, [10] Elias [11] und Harris [12] gegenüber. Gluckmann [13] und Pelto [14] vertreten vermittelnde Meinungen. Im Bereich der Rechtsethnologie entzündete sich der Streit vor allem am Beispiel des von Bohannan behandelten injô-(Schuld-)Begriffs der Tiv.

Der Verfasser gibt im Folgenden einer Auffassung den Vorzug, wonach die Systematik einer modernen - hier der bundesdeutschen - Zivilrechtsordnung zwar den Rahmen für

die Untersuchung des Eherechts der Sotho-Tswana abgeben soll, dessen kennzeichnende Institute jedoch aus der traditionellen Rechtskultur der Sotho-Tswana abgeleitet werden. Dies hat zur Folge, daß einerseits grundlegende Termini der deutschen Rechtssprache verwendet, andererseits - in bewußter Abkehr von bisherigen "Restatement"-Untersuchungen - neue Begriffe gebildet wurden, wo immer sich die sachliche Notwendigkeit dazu ergab.

Aus der Teilzielsetzung der Untersuchung, einen Beitrag für die mögliche spätere Kodifizierung des Eherechts zu leisten (s.S.1). ergeben sich auch Folgerungen für die sprachliche Gestaltung. Die juristische Vorarbeit für ein nachfolgendes Gesetzgebungswerk sollte dessen voraussichtlichen (übersetzbaren) Sprachgebrauch bereits berücksichtigen. Dies bedeutet, daß die Verwendung üblicher Ausdrücke der deutschen Rechtssprache nicht aus sachfremden stilistischen Gründen abgelehnt wird. Zitate werden in der Regel in den Originalsprachen wiedergegeben. Insbesondere in dem Bericht des Pedi-Informanten Motubatse tauchen die Zitate in der Pedisprache nur gelegentlich auf. Wegen der grundsätzlichen Bedeutung dieser und anderer verwendeter Quellen soll auch auf die bereits übersetzten Zitate nicht verzichtet werden, wenn auch ihre Nachprüfung im Rahmen einer späteren Forschung geboten erscheint.

II. Die Quellen zur Untersuchung des traditionellen Eherechts der Sotho-Tswana

1. Schriflichte Quellen

a) Amtliche Berichte

Die ältesten amtlichen Informationen über das Gewohnheitsrecht von Sotho-Tswana-Völkern sind in den Berichten verschiedener Regierungskommissionen enthalten. In diesem Zusammenhang ist vor allem der "Report of the Commission on Laws and Customs of the Basutos", 1873, O.F.S., zu erwähnen, außerdem der im Jahre 1883 veröffentlichte "Report and Proceedings, with appendices, of the Government Commission on Native Laws and Customs", der "Report of the South African Native Affairs Commission", 1903-1905, sowie der "Report from the Select Committee on Native Custom and Marriage Laws" aus dem Jahre 1913. Die Bedeutung dieser amtlichen Veröffentlichungen liegt vor allem in der Darstellung der rechtlichen Aspekte der Eheverhältnisse, während die damit zusammenhängenden kulturellen und soziologischen Fragen vernachlässigt wurden, was wohl eine Folge der fehlenden ethnologischen und soziologischen Ausbildung der Bearbeiter darstellte. [1)]

b) Rechtsethnologische Primärquellen

Neben diesen amtlichen Berichten gibt es eine Reihe von Arbeiten einzelner Autoren, die sich zum mindesten teilweise mit eherechtlichen Problemen bei Sotho-Tswana-Ethnien beschäftigen. Im Jahre 1909 veröffentlichte die Regierung von Transvaal das Werk von Harries mit dem Titel "Sepedi Law and Custom", welches die erste umfassende Darstellung der Rechtsordnung eines Volkes der Sotho-Tswana-Gruppe gewesen ist. [2] Eine Schilderung eherechtlicher Aspekte findet sich auch in den neueren Standardwerken des Banturechts von Whitfield [3] (Erscheinungsjahr 1948), Olivier [4] (Erscheinungsjahr 1969) und Seymour [5] (Erscheinungsjahr 1970). Das Eherecht im engeren Sinn wird vor allem von Reuter, [6] Matthews, [7] P.J. Coertze, [8] R.D. Coertze [9] und Riekert [10] geschildert. Der Tswana-Autor Matthews, der es sich zum Ziel gesetzt hatte, das traditionelle Eherecht der Tshidi-Rolong zu beschreiben, [11] gründet sein Material im wesentlichen auf zwei Feldaufenthalte, die er in den Jahren 1935 und 1937 durchgeführt hat. An allgemeinen Übersichtswerken ist vor allem die Untersuchung von P.J. Coertze [12] zu beachten, der das Eherecht von Bantu-Ethnien im heutigen Südafrika, Namibia, Zimbabwe, Sambia und Mocambique behandelt. Der Verfasser vergleicht in dieser Arbeit achtzehn ethnische Gruppen [13] mit der Absicht, eine Klassifizierung der Ethnien nach ihren Heiratsgebräuchen zu versuchen. [14] Der Missionar Reuter will seine Arbeit in erster Linie für die Zwecke der

christlichen Missionsarbeit verstanden wissen. [15] Die Untersuchung Riekerts stellt einen Beitrag aus dem engeren Bereich der "Bantu-Administration" und weniger aus der Sicht von Völkerkunde oder Rechtswissenschaft dar. [16]

Die Kritik an den Arbeiten dieser Autoren muß sich einmal gegen wertende Stellungnahmen im Rahmen ihrer Tatsachenschilderungen richten, wie sie insbesondere in der älteren Literatur zu finden sind. [17] Als Beispiel sei in diesem Zusammenhang eine Stelle aus dem Bericht des Missionars Merensky zitiert: "... haben die Eltern die Tochter lieb und gönnen ihr den Mann ihrer Wahl, so macht sich die Sache auch nach unseren Begriffen; wenn aber Habsucht oder andere Rücksichten die Eltern veranlassen, die Tochter als Kind oder später gegen ihren Willen zu verkuppeln, so treten die Folgen dieser Sitte oft in ihrer ganzen Abscheulichkeit hervor. Ist das Mädchen unwillig, den Mann zu nehmen, dem es verbunden ist, weil er das Vieh bezahlt hat (vielleicht ist es ein alter abschreckend häßlicher Heide, der bereits mehrere Frauen besitzt), so versuchen es die Eltern mit Drohungen, endlich mit Schlägen oder Martern ..." [18]
Kritik verdient aber auch die Neigung vor allem moderner Autoren, früheres Recht und gegenwärtige Rechtszustände ohne deutliche Unterscheidung voneinander darzustellen, beziehungsweise Informationsberichte und eigene Beobachtungen miteinander zu vermengen. [19] Schließlich ist allgemein zu beanstanden, daß dem Gewohnheitsrecht der Sotho-Tswana bisher vergleichsweise zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Es sei daran erinnert, daß der im Jahre 1883 erschie-

nene Report der Kap-Kommission, der gemeinhein als Hauptquelle der Kenntnis des Native Law gilt, im wesentlichen die Rechtsverhältnisse von Nguni-Stämmen behandelt. Auch die bereits zitierten heutigen Standardwerke des südafrikanischen Banturechts von Whitfield, Olivier und Seymour stellen vorwiegend das Recht der Nguni dar. Ein Grund hierfür dürfte die Tatsache sein, daß etwa das Recht des Xhosa bereits im Jahre 1858 in MacLean's Handbuch [20] zusammengefaßt und das Recht der Natal Nguni schon im Jahre 1891 kodifiziert wurde.

c) Gerichtsentscheidungen

Der sog. "Fall-Methode" (Case Method), d.h. der Erforschung und Beschreibung einer Rechtsordnung auf der Grundlage bereits entschiedener Rechtsfälle, messen manche Autoren [21] in der Rechtsethnologie eine große Bedeutung bei. Hoebel erhob die Forderung "that the study of primitive law, like common law, must draw its generalizations from particulars which are cases, cases, and more cases". [22] Pospi Šils Beschreibung des Rechts der Kapauka Papua beruht auf 176 Rechtsfällen. [23] Die Untersuchungen Schaperas zum Vertragsrecht einiger Tswana-Stämme sollen sich sogar auf die Auswertung von 1932 Entscheidungen der Stammesgerichte stützen. [24] Für diese Methode spricht die Tatsache, daß sich Informanten in der Regel besser an Fall-Zusammenhänge als an einzelne Regelungen erinnern können. [25] Es fällt aber auf, daß die Propagierung der Methode nahezu aus-

schließlich von Autoren des angelsächsischen Rechtskreises ausgeht, also einem Bereich, in dem die Arbeit mit juristischen Präzedenzfällen eine erhebliche Bedeutung besitzt. Die bedenkenlose Übertragung der eigenen angelsächsischen Rechtsmethode auf Stammesgesellschaften erweckt nach Fikentscher den Eindruck, "daß die geschilderten Völker alle nach einer Art anglo-amerikanischem Fallrecht leben". [26] Grundsätzlich zu beanstanden ist das Verfahren, "Fälle" aus ihrem sozialen und zeitlichen Zusammenhang herausgerissen zu werten. Allott führt dazu aus: "... Since any body of law is likely to consist of a whole series of principles and rules, some very general and others more specific, it may be illegitimate to deduce any principle from a solitary case on a particular issue, since the same principle may be applied differently, or not at all, in circumstances which seem similar but which in the eyes of the court vary in other significant respects from those of the case under trial". [27] Hinzu kommt, daß gerade bei den Sotho-Tswana viele familienrechtlichen Streitigkeiten bereits auf der Ebene der schiedsgerichtsähnlichen Instanzen geregelt wurden (siehe S. 68) und somit in Sammlungen von Gerichtsfällen von vorneherein kaum berücksichtigt werden konnten. Das ausschließliche Abstellen auf jene Fälle, die erst von höheren Gerichtsinstanzen entschieden wurden, dürfte jedoch ein verzerrtes Bild der traditionellen Rechtszustände ergeben. Deshalb werden im Rahmen dieser Untersuchung Gerichtsentscheidungen vor allem in den Fällen herangezogen, die über das materielle Recht hinaus Aufschluß über die Art

der Rechtsprechung bei den Sotho-Tswana geben.

a) Bedeutung und Voraussetzungen der Feld-Forschung

aa) Allgemeine Probleme

Die ethnologische Feldforschung, d.h. die Aufnahme empirischer Daten bei Stammesgesellschaften, gilt allgemein als notwendige Voraussetzung der Völkerkunde. [28] Arbeiten im Sinne einer "teilnehmenden Beobachtung" im weitesten Sinn [29] fordern verschiedene Autoren auch für den Bereich der Rechtsethnologie. [30] Eine besondere Beachtung verdienen dabei Fragen nach der Dauer des Aufenthalts, nach den Sprachkenntnissen, den technischen Hilfsmitteln und der persönlichen Situation des jeweiligen Forschers. Einzelne Autoren halten einen Aufenthalt des Feldforschers im Jahreszyklus für wünschenswert. [31] Manche der in dieser Arbeit genannten Forscher haben sich etwa an diesen Zeitplan gehalten. Kriges Forschung bei den Lovedu dauerte 12 Monate, [32] der Aufenthalt von R.D. Coertze bei den Fokeng sieben Monate. [33] Gluckmann soll sich bei den Rotse etwa 30 Monate aufgehalten haben. [34] Ein Feldforschungsaufenthalt im Jahreszyklus dürfte vor allem dann sinnvoll sein, wenn der Fall einer "teilnehmenden Beobachtung" im engeren Sinne gegeben ist, d.h. wenn sich das Studium auf rezente Kulturerscheinungen, also insbesondere die Beobachtung von "Akkulturationsvorgängen" erstrecken soll, da die Verallgemeinerung jahreszeitbeding-

ter Verhaltensweisen zu Fehlurteilen führen kann. Eine wesentlich andere Ausgangslage ergibt sich jedoch, wenn - wie im Folgenden geschehen - eine bestimmte Kulturtradition rekonstruiert werden soll. In diesem Fall dürfte der Erfolg der Feldforschung insbesondere von der Zuverlässigkeit der meist älteren Informanten und der eigenen Untersuchungstechnik abhängig sein. Als "wunder" Punkt [35] der Feldforschung gelten im allgemeinen die sprachlichen Kenntnisse des Forschers. Nicht wenige Autoren vertreten die Auffassung, daß ohne ausreichende Sprachkenntnisse eine erfolgreiche Feldforschung schlechthin unmöglich sei. [36] Einhellig ist man der Meinung, daß solche Kenntnisse in jedem Fall wünschenswert wären. Uneinigkeit herrscht hinsichtlich der Beurteilung der Frage, inwieweit diesem Erfordernis in der gegenwärtigen Feldforschung überhaupt noch Rechnung getragen werden kann. Schmitz äußert die Überzeugung, daß der Feldforscher nur in wenigen Fällen nicht mit der Sprache vertraut ist, die von der entsprechenden Ethnie gesprochen wird, [37] während Pelto nur in Ausnahmefällen an eine vollständige Sprachbeherrschung der Feldforscher glaubt. [38] Letztere Ansicht dürfte der heutigen Wirklichkeit der Feldforschung näherkommen. Die Ausbildung der Ethnologen ist im allgemeinen kaum sprachlich orientiert. Außerdem wäre es praktisch unmöglich, die schulmäßigen Voraussetzungen zur Erlernung aller noch für die Feldforschung in Betracht kommenden Sprachen zu bieten. Angesichts dieser Tatsachen ist es na-

hezu unvermeidlich, daß sich viele Forscher mit der jeweiligen Sprache erst während des Feldaufenthalts vertraut machen können. Der Erfolg ihres Spracherwerbs hängt damit im allgemeinen von der Dauer des Aufenthalts, dieser wiederum in der Regel von politischen, finanziellen und persönlichen Faktoren ab. Bei den für die Gegenwart kennzeichnenden kürzeren Feldforschungsaufenthalten sollte der Forscher bemüht sein, insbesondere die für seinen Forschungsgegenstand wichtigen Begriffe und Ausdrücke zu lernen und sich im übrigen auf zuverlässige Dolmetscher zu verlassen. Der Verfasser machte die Erfahrung, daß es unter den von ihm befragten Tswana eine ganze Reihe von Personen gab, die nahezu fließend Englisch sprachen. Ein Feldforscher müßte infolgedessen über beinahe perfekte Kenntnisse des Tswana verfügen, um mit gutem Gewissen auf Englisch als Mittlersprache verzichten zu können. Eine ähnliche Ausgangslage dürften die Feldforscher gegenwärtig auch in anderen Gebieten der Welt vorfinden.

Eine wesentliche Bedeutung für die Feldforschung haben die Informationsmethode und die verschiedenen technischen Hilfsmittel, deren sich der Forscher bedienen soll. Von allen denkbaren Feldforschungsmethoden hat sich die Informationsbefragung wegen ihrer Direktheit am meisten bewährt. Sie setzt eine theoretische Klärung der Problemstellung voraus. Dies geschieht am zweckmäßigsten mit Hilfe von Fragebögen. [39] Der Verfasser erarbeitete einen Fragebogen nach den Empfeh-

lungen der südafrikanischen Ethnologen Van Warmelo und Breutz. Die Kriterien für die Auswahl von Informanten sind von Fall zu Fall verschieden. Van Niekerk [40] hält es für ratsam, mit drei bis vier Informanten zu arbeiten, während Radin ein Vorgehen nach der Devise "je mehr desto besser" empfiehlt, weil mit zunehmender Anzahl der Informanten angeblich die Zahl von Fehlerquellen verringert werden könne. [41] Erwähnenswert ist der Rat von Levin, [42] wonach die Befragung weiblicher verheirateter Informanten grundsätzlich nur in Anwesenheit, stets jedoch mit Einverständnis ihrer Ehemänner durchgeführt werden sollte. Verschiedene Autoren empfehlen die Herbeiziehung von sog. "Schlüsselinformanten" (key-informants). [43] Der Verfasser arbeitete mit insgesamt 14 verheirateten Einzelinformanten mit einem Durchschnittsalter von 65 Jahren. Davon waren 12 Männer und 2 Frauen. Die männlichen Informanten Rapulana und Moalosi dienten als Schlüsselinformanten. Eine zusätzliche Informationsquelle bildeten zwei Sitzungen des Stammesrats der Tshidi (Kgotla), der sich aus annähernd 20 männlichen Personen vorgerückten Alters zusammensetzte.

Das ständige Bemühen des Verfassers um Konzentration bei seinen Informanten, die unvermeidliche Wiederholung bestimmter wichtiger Fragenkomplexe, führten bei nicht wenigen unter ihnen bereits nach 6 Wochen zu einer Art von psychischem Erschöpfungszustand, sodaß eine Fortsetzung der Arbeit mit ihnen nicht geraten erschien. Schon aus diesem Grund hält der Verfasser in Übereinstimmung mit anderen Autoren eine Wiederholung der Feldforschungsprogramme zu einem späteren Zeitpunkt ("restudies") [44] für wünschenswert.

In der einschlägigen Literatur wird zu selten hervorgehoben, daß eine erfolgreiche Feldforschung nicht nur eine Frage der technischen Fertigkeiten und der Erfahrung des ethnologischen Praktikers ist. Sie ist auch von persönlichen Eigenschaften abhängig, die sich kaum erlernen lassen. [45] Pelto bemerkt hierzu: "...the most successful fieldworkers have had a personal flexibility, humility and sensitivity that we sincerely believe are universally recognized, regardless of custom or occasion..." [46]. Besondere Anforderungen an den Charakter des Feldforschers stellt der Umstand, daß er sich in der Rolle eines "Grenzgängers" (marginal man) [47] befindet: er ist ständig bemüht, sich zumindesten partiell in die fremde Gesellschaft zu integrieren und bleibt doch Außenseiter. Er beobachtet und wird stets beobachtet. [48]

bb. Die Feldforschung in der Republik Südafrika

Ethnologische Feldforschung ist in der Gegenwart nur unter erheblichen Einschränkungen möglich. Als sachbedingte Beschränkungen sind in erster Linie die finanziellen und zeitlichen Rahmenbedingungen aufzufassen, denen der einzelne Forscher unterworfen ist. Hinzu kommen in vielen Staaten politische Abhängigkeiten, die einer unabhängigen Feldforschung im Wege stehen. Myrdal führt zu diesem Problem aus: "... seit dem Ende des zweiten Weltkriegs und mit Beginn der Unabhängigkeit der überseeischen Kolonien werden zahlreiche Untersuchungen westlicher Sozialwissenschaftler in

diesen Ländern verzerrt, weil sie nur Rücksicht nehmen auf dem Westen freundlich gesonnene Regierungen... Die Forschung bekommt eine diplomatische Komponente, sie wird geduldig und betont optimistisch...". [46] Es kommt auch zu Unterschlagungen von Daten aus Angst der Feldforscher, andernfalls nicht mehr in diese Länder zurückkehren zu können. [50] In den zitierten Quellen fehlt zumeist der Hinweis auf die erheblichen Hindernisse für Feldforscher im Bereich der kommunistisch regierten Staaten sowie der autoritär regierten Länder der "Dritten Welt". Die genannten Autoren übersehen auch weitgehend, daß die politischen Erschwernisse je nach dem Gegenstand der Feldforschung verschieden sein können: Das Studium von Akkulturationsvorgängen dürfte wegen seines aktuellen Bezugs zur gegenwärtigen politischen Situation bei den Regierungen und Institutionen im allgemeinen auf mehr Besorgnis stoßen als die Rekonstruktion traditioneller Kulturen, die nach herkömmlicher Auffassung "der Vergangenheit" angehören. Eine Ausnahme von diesem Grundsatz stellen allerdings jene Regierungen von "Entwicklungsländern" dar, denen die nachträgliche Beschreibung traditioneller Umstände im Hinblick auf ihre offizielle Modernisierungspolitik zuwider ist. Im übrigen wird man von Forschern aus demokratischen Staaten verlangen müssen, daß sie ein Projekt aufgeben, falls in- oder ausländischer politischer Druck die Ergebnisse der Arbeit auf unverantwortliche Weise zu verfälschen droht.

Feldstudien in der Republik Südafrika waren zum Zeitpunkt des Forschungsaufenthalts des Verfassers von einer Ge-

nehmigung des "Departement van Bantoe-administrasie-en-ontwikkeling"(Ministerium für Bantuangelegenheiten) abhängig. Die Rechtsgrundlage für eine solche Genehmigung bildete Art. 24 (1) des Gesetzes Nr. 18 aus dem Jahre 1936. Die Feldforschung in einem Bantugebiet wurde dem Verfasser zu einem konkreten Zweck (Eherecht der Sotho-Tswana) in einem bestimmten Gebiet (Bophuthatswana) erlaubt. Die Genehmigung war zeitlich begrenzt. Eine Rückkehr in das betreffende Gebiet war bei Angabe von Gründen gestattet. Im übrigen hatte der Verfasser mit der Erlaubnis die Verpflichtung übernommen, seine Einreise dem für Mafeking zuständigen Bantukommissar bekanntzugeben. Er mußte für seine Unterkunft selbst aufkommen und durfte nicht bei Bantu wohnen. Bei seinem Kontakt mit den Bantu, hatte der Verfasser ein "würdiges Verhalten" zu zeigen. Er durfte keine "proklamierten" Bantuorte ohne Erlaubnis des zuständigen Bantukommissars und des örtlichen Superintendenten betreten. Er mußte während seines Aufenthalts in dem Bantugebiet die Erlaubnis stets mit sich führen und auf Anfrage dem zuständigen Beamten vorzeigen können.

Das Verbot, bei Bantu zu wohnen, kann vor allem für den Forscher von Akkulturationsvorgängen eine tatsächliche Einschränkung seiner Arbeitsmöglichkeiten bedeuten. Für die Rekonstruktion traditioneller Verhältnisse fällt es hingegen kaum ins Gewicht. Die Untersagung des freien Besuchs von "proklamierten" Bantuorten bezieht sich in erster Linie auf die verschiedenen Bantutowns und -locations im Umkreis der Industriestädte. Ihr Besuch ist für den Forscher von Akkul-

turationsvorgängen von Bedeutung. Zum Verständnis der traditionellen Kultur trägt er kaum bei.

Diesen eben genannten strikten Regelungen stehen zwei Bestimmungen mit unbestimmtem Rechtsgehalt gegenüber: Das Verbot, sich nicht in die "inneren Angelegenheiten" der Bantu einzumischen und das Gebot, sich den Bantu gegenüber "würdig" zu verhalten. Beide Bedingungen sind wohl im Sinne der geltenden Bantugesetzgebung und -rechtsprechung auszulegen. Sie könnten wegen ihrer relativen Unbestimmtheit im konkreten Fall den ausländischen Forscher noch am ehesten in einen Konflikt mit den Sicherheitsbehörden des Landes bringen. Der Verfasser sah sich über die geschilderten Bedingungen der Erlaubniserteilung hinaus bei seiner Arbeit keinen weiteren rechtlichen oder tatsächlichen Hindernissen ausgesetzt. Insbesondere erhielt er keine Anweisungen für die Auswahl seiner Informanten, bzw. die Wahl des Schwerpunkts der Untersuchung. Er konnte sich im Bereich des Homeland-Bophuthatswana frei bewegen.

b) Die Feldforschung in Mafeking

Der Verfasser führte die Feldforschung hauptsächlich in den Orten Montshioa Village, Loomanyana, Bokone sowie Lorwaneng [51] durch, die im Umkreis der Stadt Mafeking [52] liegen und vorwiegend von Angehörigen der Tshidi-Rolong bewohnt werden. Die Wahl fiel auf die Rolong, weil diese als eine vermutliche Ausgangsgruppe der Sotho-Tswana für die Erforschung von deren traditioneller Eherechtsordnung besonders

geeignet zu sein schienen. Die Verlegung des Schwerpunkts der Untersuchung auf die in Mafeking beheimateten Tshidi erfolgte im Hinblick auf die bereits in diesem Gebiet geleisteten Vorarbeiten von Matthews und Breutz und der damit verbundenen praktischen Hilfestellung, die vor allem der letztere als Regierungsethnologe dem Verfasser bei dessen Arbeit leisten konnte. Die Feldforschung in Mafeking fand im Zeitraum Juli/August 1975 statt und dauerte zusammenhängend etwa 6 Wochen. Bereits zu Beginn des Jahres 1975 wurde der Verfasser von dem Regierungsethnologen Breutz bei einführenden Besuchen mit den Stammesautoritäten der Tshidi sowie mit dem Magistrat von Mafeking, Herrn Campbell, bekanntgemacht. Mit Hilfe der Herren Breutz und Campbell, die wegen ihrer langjährigen Tätigkeit in diesem Bereich bei den Tshidi großes Vertrauen genossen, sowie des Häuptlings Montshioa, der sich wegen des wissenschaftlichen Interesses "aus Übersee" an seinem Stamm geehrt fühlte, gelang es dem Verfasser verhältnismäßig schnell, in Mafeking die Grundlagen für seine praktische Forschung zu legen. Es erwies sich als günstiger Umstand, daß der Verfasser in der in unmittelbarer Nähe zu den Wohngebieten der Tshidi gelegenen Katholischen Missionsstation "St. Mary" Unterkunft fand. Diese Mission unterhielt eine Schule, die von den meisten Kindern der umliegenden Ortschaften besucht wurde, so daß sich das Vorhaben des Verfassers schnell "herumsprach". Dem Verfasser bot sich zunächst Gelegenheit, den Stammesrat der Tshidi (Kgotla) an zwei Tagen zu befragen, den Häuptling Montshioa ausschließlich zu diesem Zweck einberufen hatte. Die Fragen wurden in englischer Sprache

formuliert und anschließend von der Versammlung der Reihe nach in der Sprache der Tshidi beraten. Nachdem der die Versammlung leitende Häuptling jeweils den Stand der Beratung, der fast immer einstimmig zustandekam, ebenfalls auf Tswana zusammengefaßt hatte, wurde dieses Ergebnis von einem Dolmetscher vor der Versammlung dem Verfasser auf Englisch übersetzt. Dieser Vorgang wiederholte sich nach jeder Frage. Es war notwendig, sofort ein schriftliches Protokoll anzufertigen, da die Kgotla Tonbandaufnahmen nicht erlaubte. Die Befragung der Kgotla verfolgte einmal den Zweck, die erhaltenen 'amtlichen' Antworten mit den 'privaten' Aussagen der einzelnen Informanten zu vergleichen. Zum anderen lag ihr die Absicht zugrunde, auf diese Weise Kenntnis der wichtigsten früheren Kgotla-Entscheidungen auf eherechtlichem Gebiet zu erhalten, eine Vermutung, die im Verlauf der Befragungen ihre Bestätigung fand. Die Auswahl der einzelnen Informanten erfolgte zumeist auf Empfehlung von Bantuseite und bereitete keine Schwierigkeiten. Die Befragungen fanden nach einem Rat von van Niekerk [53] regelmäßig an den Vormittagen von etwa 9.00 bis 12.00 Uhr statt, wegen der kurzen Zeitspanne gelegentlich zusätzlich auch an einigen Nachmittagen. Mit keinem Informanten führte der Verfasser mehr als eine Sitzung täglich durch. Im Einverständnis mit den Informanten konnte der Verfasser die Gespräche zunächst auf Tondband aufnehmen und sie später schriftlich protokollieren. Die Informanten erhielten für jedes Gespräch ein vorher vereinbartes Entgelt. Jede Frage wurde an mindestens zwei Informanten gestellt [54]. Der Verfasser versuchte einen zusätzlichen Leistungsanreiz da-

durch zu schaffen, daß er die Betreffenden gleich zu Beginn seiner Feldstudien für den Plan gewinnen konnte, ihm am Ende seines Aufenthalts zusammen mit ihren Verwandten und Bekannten eine traditionelle Hochzeitsfeier zu demonstrieren, für deren Kosten er aufzukommen versprach. Dazu gehörte vor allem der Erwerb eines Schafes sowie ausreichender Mengen des traditionellen Getränks ("Kaffern-Bier"). Dies geschah mit der Absicht, die Informanten auch außerhalb der eigentlichen Befragungen zur Beschäftigung mit dem Projekt anzuregen, weil die Vorbereitung einer solchen in alle Einzelheiten gehenden Vorführung erwartungsgemäß eine Vielzahl von Aktivitäten erforderte, die sich auf das Gedächtnis der zumeist älteren Leute vorteilhaft ausgewirkt haben dürften.

III. Die Bedeutung des traditionellen Eherechts für die Sotho-Tswana

1. Der traditionelle Rechtsbegriff

a) Der Rechtsbegriff in der Völkerkunde

Die Frage, ob und gegebenenfalls in welchem Ausmaß traditionell schriftlose Gesellschaften "Recht" kannten, wurde und wird in der Literatur kontrovers diskutiert. Der Meinungsstreit hat ein beachtliches Ausmaß angenommen, so daß von einer auch nur annähernd erschöpfenden Wiedergabe der Diskussion an dieser Stelle abgesehen werden muß. [1] Die Auseinandersetzung ist nach Auffassung des Verfassers im übrigen weitgehend unfruchtbar, da die Bewertung der Kontroverse von einer "richtigen" Definition des Rechts abhängig wäre, die es nicht gibt. [2]

Übereinstimmung besteht in der rechtsethnologischen Literatur darüber, daß allen Gesellschaften soziale Verhaltensregeln eigen seien, die in der modernen Rechtssprache gewöhnlich mit den Begriffen "Brauch" und "Sitte" [3] umschrieben werden. Lediglich eine Minderheit unter den Autoren [4] geht davon aus, daß unter "Recht" die Gesamtheit der in einer Gesellschaft anerkannten sozialen Verhaltensregeln zu verstehen sei, mit der Folge, daß nach dieser Auffassung bei allen Gesellschaften das Vorhandensein von "Recht" vermutet werden darf. Die meisten Verfasser [5] befürworten eine begriffliche Unterscheidung des "Rechts" von anderen sozialen Verhaltensregeln und kommen daher zu einer Differenzierung der Kulturen in Gesellschaften mit und ohne Rechts-

ordnung.

Uneinigkeit besteht in diesem Zusammenhang über die Kriterien des Rechtsbegriffs. Ein großer Teil der Autoren [6] sieht in dem Vorhandensein von "Gerichts"-Institutionen das entscheidende begriffliche Merkmal einer Rechtsordnung. Andere halten die "Erzwingbarkeit" [7] sozialer Verhaltensregeln für den Schlüsselbegriff. Nach der vermittelnden Auffassung von Radcliffe-Brown [8] soll die Möglichkeit der Anwendung von Zwang genügen ("... use, or the possibility of use, of physical force ...").

Der Verfasser hält die "Erzwingbarkeit" für kein geeignetes Kriterium zur Bestimmung des Rechtsbegriffs. Sie ist vielmehr für die Rechtsverwirklichung von ausschlaggebender Bedeutung. Die Definition der Rechtsverwirklichung ist aber umfassender als die Definiton des Rechts selbst: erstere setzt letztere begriffsnotwendig voraus. Nach Auffassung des Verfassers ist vielmehr entscheidend auf das Vorhandensein von "Gerichtsinstitutionen" abzustellen. Bei der Bestimmung der Kriterien, die eine Institution erfüllen muß, um als "Gericht" anerkannt zu werden, ist im interkulturellen Vergleich ein weiter Maßstab anzulegen. Seagle führt hierzu treffend aus: "The court of the bush is none the less a court because it does not sit every day, because it may not always employ compulsory process, because it is not housed in a permanent structure upon whose lintel is inscribed Fiat justitia ruat caelum". [9]

Es dürfte in diesem Zusammenhang wesentlich auf die Existenz eines "Spruchkörpers" ankommen, also einer Person bzw.

einer Personenmehrheit, welche über die Autorität verfügt, im Falle der Anrufung in der jeweiligen Gesellschaft als sozialerheblich geltende Streitfragen für alle Beteiligten verbindlich zu regeln. Unter "Autorität" ist eine mit öffentlichen Befugnissen ausgestattete Zentralgewalt zu verstehen. Sie ist auch bei in Häuptlingstümern organisierten Stammesgesellschaften vorhanden. Zwischen dem völkerrechtlich bestimmten "Staats"- und dem allgemeinen "Rechts"-Begriff ist somit kein notwendiger Zusammenhang anzunehmen. Die Begrenzung der Zuständigkeit des Spruchkörpers auf als "sozial erheblich" geltende Streitfragen schließt etwa schiedsrichterliche Anordnungen im Bereich primär als sportlich bewerteter Vorgänge aus dem Rechtsbegriff aus. Schließlich ist entscheidend, daß es sich bei der betreffenden Gerichtsinstanz um eine "sozial anerkannte" Institution handelt. Nicht erheblich ist somit, ob die konkreten Entscheidungen des Spruchkörpers allgemeine Anerkennung finden. Auch als "ungerecht" empfundene Regelungen sind formal als Teil der Rechtsordnung anzusehen. Sie dürften allerdings eine häufige Ursache für den Kulturwandel im Bereich einer Rechtstradition darstellen.

Der Begriff des "Rechts" soll daher vorläufig definiert werden als "die Summe aller Verhaltensregeln, die sich auf Entscheidungen einer Person bzw. Personenmehrheit zurückführen lassen, welche über die Autorität verfügt, im Falle ihrer Anrufung in der jeweiligen Gesellschaft als sozialerheblich geltende Streitfragen für alle Beteiligten verbindlich zu regeln".

b) Der Rechtsbegriff der Sotho-Tswana

Sowohl von den West- [10] als auch von den Nord- [11] und den Südsotho [12] wird uns das traditionelle Vorhandensein von Gerichtsinstitutionen berichtet. [13] Die von diesen Institutionen im Einzelfall getroffene Entscheidung bedeutete "Recht". Die Summe solcher Entscheidungen machte somit im wesentlichen die traditionelle Rechtsordnung aus. Diese bezeichneten anscheinend alle Sotho-Tswana-Stämme, zumindest in der jüngeren Vergangenheit, als "molao", [14] während der konkrete rechtliche Anspruch aber auch die konkrete Verpflichtung eines Individuums bei den West- [15] und den Nordsotho [16] "tshwanelo" genannt wurde. Der ausschließlich rechtliche Charakter des "tshwanelo"-Begriffs" wird von Gluckmann für die von ihm beschriebene Rechtsordnung der mit den Sotho stammesverwandten Rotse in Zweifel gezogen: "... Swanelo is not confined to rights which the kuta (Häuptlingsgericht, d. Verf.) ought to enforce: it covers moral as well as legal duties and rights". [17] In der Literatur über die Sotho-Tswana findet diese Interpretation keine Unterstützung. Auch die Befragung meines Tswana-Informanten erbrachte keine Bestätigung von Gluckmanns Meinung. [18]

Den rechtlich zu qualifizierenden Begriffen molao und tshwanelo stellten alle Sotho-Tswana den Begriff der "mokgwa" [19] bzw. "mokhoa" [20] gegenüber, der außerrechtliche Verhaltensregeln umschreibt. Beispiele aus der Rechtsprechung der Sotho-Tswana zeigen, daß zwischen diesen Be-

griffen wiederholt unterschieden wurde. In einem Urteil des Stammesgerichts der Südsotho ging es etwa darum, ob während der "tlhabiso"-Zeremonie (d.h. der Schlachtung eines Tieres nach der erfolgten Übergabe des bogadi) die Anwesenheit der Braut erforderlich sei. Das Gericht verneinte dies mit der Begründung, daß es sich bei dieser Feier nicht um einen Bestandteil des "molao", sondern des "mokhoa" handle, wobei ausdrücklich vermerkt wurde, daß die Hochzeit selbst "molao" sei ("lenyalo ke molao"). [21] Nach Auskunft der Informanten ordneten die Rolong beispielsweise die Frage, ob ein Ehemann für jede seiner Ehefrauen ein geeignetes Haus errichten mußte, dem molao-Bereich zu. Die Polygynie wertete man dagegen als eine mokhoa-Institution. [22] Ob die begriffliche Trennung von molao- und mokhoa-Verhaltensregeln im traditionellen Rechtsleben der Sotho-Tswana tief verankert war, kann allerdings bezweifelt werden. [23] Die vermutliche Etymologie der Begriffe legt vielmehr die Annahme nahe, daß das frühe Gewohnheitsrecht von keiner durchgehenden Unterscheidung zwischen Recht und außerrechtlichen Verhaltensregeln (Sitte, Brauch) ausging. [24] Da sich die Sotho-Tswana mindestens seit der Jahrhundertwende zu dieser Unterscheidung bekennen dürften, [25] soll diesem Problem hier nicht weiter nachgegangen werden.

2. Die Bewertung der Ehe als Rechtsinstitution

Die Ehe stellte bei den meisten Stämmen eines der bedeutungsvollsten Ereignisse im Leben der Individuen dar. [26] Unter dem Begriff "Ehe" soll in Anlehnung an die deutsche Rechtssprache vorläufig eine "willentlich eingegangene, von der Gemeinschaft anerkannte Lebensgemeinschaft zwischen Mann und Frau" [27] verstanden werden. Als "Gemeinschaft" ist in diesem Zusammenhang die jeweilige "Rechtsgemeinschaft" anzusehen, d.h. die Gesamtheit derjenigen Personen, die einer bestimmten Rechtsordnung unterworfen sind, wie die Angehörigen eines Staates bzw. einer Stammesgesellschaft. Die "Lebensgemeinschaft" zwischen Mann und Frau beinhaltet ein grundsätzlich zeitlich unbegrenztes Zusammenleben nach "Tisch und Bett", d.h. ein Zusammenleben mit der Berechtigung und Verpflichtung zum sexuellen Umgang und zur gegenseitigen materiellen Versorgung.

Eine männliche Person erhielt erst mit ihrer Verheiratung den Status eines "mündigen", d.h. vollberechtigten - und verpflichteten Stammesmitglieds zuerkannt. [28] Nur ein verheirateter Mann durfte bei den Südsotho ein eigenes Haus sowie Ackerland besitzen. Der Ledige konnte zwar Vieh erwerben, dieses verblieb jedoch bis zu seiner Eheschließung unter der Obhut seines rechtlichen Vertreters, d.h. grundsätzlich seines Vaters bzw. eines Vormunds. Erst als Ehemann hatte er das Recht, vor Gericht im eigenen Namen zu klagen. [29] Die traditionelle Stammesgesellschaft erwartete grundsätzlich von allen heiratsfähigen Personen, daß

sie die Ehe eingingen. [30] Die wenigen, die in der Vergangenheit die Eheschließung hinausschoben oder unverheiratet blieben, bewertete die Stammesgemeinschaft entschieden negativ. [31] Man kann daher davon ausgehen, daß es früher nur wenig Ledige gab. [32] Bei den Rolong und Pedi nannte man ledige Frauen "lefetwa", d.h. "Sitzengebliebene", ehelose Männer "kgope", d.h. "Leute, die vergeblich geangelt haben". [33] Der positiven Bewertung der Ehe für das Sozialleben entsprach ihre feste Verankerung in der Rechtstradition. Die meisten der überlieferten Gerichtsentscheidungen der Rolong haben eherechtliche oder doch familienrechtliche Bezüge. [34] Dieses Rechtsgebiet bildet auch gegenwärtig einen Schwerpunkt der Rechtsprechung der Bantugerichte, [35] was zum Teil eine Folge des beschränkten Zuständigkeitsbereichs dieser Institutionen darstellt. Es ist hier zu vermerken, daß etwa die Strafrechtspflege der Kompetenz der Bantu-Gerichte weitgehend entzogen ist. Die starke Betonung der Ehe erklärt sich vor allem aus der wirtschaftlichen Bedeutung dieser Institution für die Stammesgesellschaft. Dieser Aspekt wird bei der Darstellung der Rechtswirkungen der Eheschließung (siehe S. 244f) näher behandelt.

3) Die Bedeutung der Tradition und des Wandels

a) Die Wertschätzung der Tradition im allgemeinen

Es wird oft behauptet, daß sich die Angehörigen von Stammesgesellschaften zur Erklärung ihres Verhaltens auf

eine "seit Uranfängen" bestehende Überlieferung berufen. [36] Dabei spielt die Berufung auf Vorfahren und Alte eine besondere Rolle. Ein wichtiger Grund hierfür liegt darin, daß in schriftlosen Gesellschaften die Übermittlung von angesammeltem Wissen nur auf dem Wege der mündlichen Tradition von Generation zu Generation möglich ist. Die den vorangegangenen Generationen altersmäßig am nächsten stehenden Älteren nehmen daher zwangsläufig eine für die Gesellschaft bedeutsame Mittlerrolle ein. Hinzu kommt, daß in Stammesgesellschaften höheres Lebensalter als Indiz für eine besondere Lebenskraft gelten dürfte und deshalb Achtung gebietet.

Auch den Sotho-Tswana galt es als höchstes Ideal "auf den gleichen Wegen wie die Väter zu wandeln" ("he tseara taela ea bo'utate". [37] Die Südsotho verlangten von einem Mann gutes Betragen und respektvolles Verhalten gegenüber den Älteren. [38]

b) Das Verhältnis von Recht und Tradition

Im Vergleich zu anderen Bestandteilen der Sozialordnung, wie etwa den Sitten und Bräuchen, scheint das Recht in einer besonders engen Beziehung zur Tradition zu stehen. Bereits Thurnwald wies darauf hin, daß das Recht im allgemeinen nicht einen unmittelbaren Niederschlag der in einer Gesellschaft geltenden Auffassungen darstellt, sondern daß es vielmehr entscheidend durch die Denkart früherer Generationen bestimmt wird. [39] Nach Ehrlich [40] ist in der Regel eine "kulturelle Verspätung (cultural lag)" der

Rechtssysteme hinter den sie tragenden Systemen festzustellen. Diese Beobachtung dürfte u.a. damit erklärt werden können, daß eine sich beständig verändernde Rechtsordnung eine erhebliche Unsicherheit hervorrufen könnte, um deren Vermeidung willen die Gemeinschaft die Geltung überlieferter, teilweise auch als "rückständig" empfundener Verhaltensregeln duldet. Nach Schott liegt es im Wesen des Rechts auch der Stammesgesellschaften, daß es die Interessen mehrerer Parteien gegeneinander abgrenzen und der so geschaffenen Ordnung Dauer verleihen will. [41]

Der Prozeß rechtlicher Traditionsbildung dürfte indessen komplexer sein, als es aufgrund der oft angeblich "seit jeher" geltenden Normen den Anschein hat. [42] Max Weber stellte bereits fest, daß "auch innerhalb der Tradition praktisch zur Anwendung gelangende Recht nicht wirklich stabil bleibt. Solange wenigstens, als die Tradition noch nicht einer Schicht von spezifisch geschulten Trägern mit festen empirischen Kunstregeln anheimfällt - regelmäßig zunächst den Magiern und Priestern - kann sie auf beiden Gebieten sogar relativ labil sein". [43] Hartland zufolge dürfte das Traditionsbewußtsein vielfach nur marginalen Charakter haben und Neuerungen nicht im Wege stehen, sofern sich diese nur konkret und rasch überzeugend in der Gegenwart behaupten. [44] Nach Elliot, Epstein und Gluckman fällt dem Faktor 'Zeit' auch im afrikanischen Gewohnheitsrecht eine große Bedeutung zu ("the importance of the time factor in this cannot be overemphasized"). [45] Mönnig kommt für das Recht der Pedi zu dem Schluß: "The customary law of the Pedi

is not static, but changeable". [46]

Trotz dieser Einschränkungen wird man grundsätzlich von einer deutlichen Abhängigkeit des Rechts von der kulturellen Tradition ausgehen müssen. Diese Aussage gilt in besonderem Maße für das Eherecht als Teil des Familienrechts. Da die allgemeinen sittlichen und religiösen Vorstellungen, die in einer Gemeinschaft herrschen, auf das Familienrecht einen starken Einfluß ausüben, wurde und wird dieser Bereich offensichtlich mehr als andere Rechtsgebiete von historischen Eigentümlichkeiten geprägt. Die "Bodenständigkeit" des Familienrechts ist wahrscheinlich ein entscheidender Grund dafür gewesen, daß etwa das altdeutsche Familienrecht seinen sozialen Charakter gegenüber dem stark individualistisch bestimmten römischen Recht der späten Kaiserzeit lange bewahren konnte. [47] Eine entsprechende Entwicklung läßt sich auch noch bei den Sotho-Tswana beobachten, deren Institution der Ehe sich fremden Einflüssen gegenüber als besonders widerstandsfest erwiesen haben soll. Die dem traditionellen Eherecht zugrundeliegenden Prinzipien bestimmen daher noch heute die Eheschließungen großstädtischer Bantu. Das Eherecht wird deshalb begründeterweise als Kernbestandteil des Customary Law angesehen. [48]

c. Faktoren des Kulturwandels im südlichen Afrika

aa) Allgemeines

Die positive Wertschätzung der traditionellen Ehe durch die Sotho-Tswana einerseits, der traditionsgebundene Charakter des Familienrechts andererseits, dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß das Recht wie auch andere Kulturbereiche der Sotho-Tswana infolge der politischen, wirtschaftlichen und sozialen Veränderungen im 19. Jahrhundert einem mehr oder weniger tiefgreifenden Wandlungsprozeß unterworfen war. Eiselen stellt dazu grundsätzlich fest: "Three main factors can be held responsible for the rapid decline of tribal institutions during the last century: the Zulu wars, the arrival of the missionaries and, last but not least the need of native labour". [49]

bb) Die difaqane-Kriege

Die Gebiete der Sotho-Tswana waren in den zwanziger und dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts wiederholt Schauplatz von kriegerischen Invasionen (difaqane) [50] zumeist ngunisprechender Gruppen. Thompson, dessen Darstellung dieser Ereignisse hier gefolgt wird, faßt die Auswirkungen der difaqane-Zeit wie folgt zusammen: "... Old settlements were abandoned, ancient chiefdoms disappeared, new groups came into being and in turn dissolved, and, as food became scarce, demoralization set in and there was wide-

spread cannibalism". Von den difaqane-Kriegszügen wurden als erste Gruppe sothosprechender Stämme die Tlokwa unter ihrer damaligen Regentin Ma Nthatisi betroffen. [66] Die "Mantatees", wie Ma Nthatisi und ihre Gefolgsleute manchmal genannt wurden, bedrängten daraufhin ihnen benachbarte Sotho-Stämme nördlich des Vaal-Flusses [67]. Dieses Ereignis führte zur Bildung von mindestens vier sothosprechenden Erobererhorden: den Phuthing unter den Häuptlingen Tshwane und Ratsebe, den Hlâkwana unter Khgaraganye, den Taung unter Moletsane sowie der später unter dem Namen Kololo bekanntgewordenen Abteilung der Fokeng unter Sebetwane [68]. Auch die zwischen den Flüssen Vaal und Oranje lebenden Sotho wurden von den Invasionen beeinträchtigt. Sie flohen zu ausenden entweder nach Norden über den Vaalfluß, wo sie andere Stammesgemeinschaften zerstörten oder nach Südwesten, wo sie z.T. bei den Griqua Unterschlupf fanden. Andere Gruppen stellten sich oft europäischen Farmern in der Kapprovinz als Arbeitskräfte zur Verfügung oder schlossen sich Stämmen der Nguni an [69]. Besonders schwer sollen die früher zwischen den Flüssen Vaal, Limpopo, der Kalahari und dem mittleren Teil Transvaals lebenden Tswana-Stämme betroffen worden sein. Entscheidend hierfür war ihre offensichtliche Unfähigkeit, sich angesichts der drohenden Gefahr zusammenzuschließen. Thompson führt diesen Umstand auf die unbefestigten stadtähnlichen Siedlungen dieser Stämme zurück, die sie militärischen Angriffen gegenüber besonders verletzlich machten. Hinzu kamen stark ausgeprägte Stammesrivalitäten mit der Folge, daß nicht wenige ihrer

hervorragenden Häuptlinge bereits bei Beginn der difaqane-Kriege ihr Leben verloren und somit eine weitgehend führungslose Gefolgschaft hinterließen. [55] In diesem Zusammenhang ist ein Hinweis auf etymologische Ableitungsversuche des Stammesnamens "Tswana" von Interesse. Nach Brown und Baumann soll die Bezeichnung von dem Wort "tswaana" herrühren, was angeblich so viel wie "die sich stets Trennenden" bedeutet. [56] Van Warmelo will den Namen auf das Verbum "tschwelana" zurückführen, das nach seiner Auffassung mit "auseinandergehen" übersetzt werden kann [57] und somit letztlich die Deutung von Brown und Baumann bestätigt.

Bereits diese stark verkürzte Darstellung der Ereignisse läßt erkennen, daß die traditionelle Kultur der Sotho-Tswana durch die difaqane-Kriege erschüttert worden sein muß. Kulturwandel als Folge von "Völkerwanderungen" trat entgegen einer verbreiteten Auffassung in der Kulturgeschichte verhältnismäßig selten auf. [58] In Wirklichkeit dürften so manche Migrationen, die uns in perspektivischer Verkürzung als einmalige Ereignisse erscheinen, langsame Infiltrationsvorgänge gewesen sein, die sich über Jahrhunderte erstreckten und den Betroffenen keineswegs als große, einheitliche Bewegungen erschienen. [59] Die kriegerischen Ereignisse der difaqane-Zeit lösten jedoch nach gesicherten Berichten in der Literatur regelrechte "Treks" aus. Sie können daher zu recht als typische Beispiele wahrhafter Völkerwanderungen genannt werden. [60]

cc) Der Einfluß der christlichen Missionare

Nach Eiselen verfolgten die europäischen Missionare im südlichen Afrika zwei Ziele: die Ausrottung "heidnischer" Vorstellungen und Verhaltensweisen ("destructive mission") und deren Ersetzung durch christliche Ideale und Lebensweisen ("constructive mission").[61] Der Kampf der "destruktiven" Mission galt vor allem den Fundamenten der traditionellen Religion und einigen bedeutenden Institutionen der Sozialorganisation dieser Stämme, wie vor allem den Initiationsschulen, dem bogadi-System und der Polygamie.[62]

Die Missionare bewirkten mit ihrer Tätigkeit, daß sich etwa die getaufte Tochter eines noch 'heidnischen' Vaters weigerte, den ihr von der Familie erwählten Mann zu heiraten, während ihre möglicherweise noch 'heidnischen' Brüder vergeblich auf die Rinder warteten, mit denen sie ihre Ehen vollziehen wollten. Ein konvertierter Polygamist hatte sich von allen seinen "Nebenfrauen" (s.S.233ff) zu trennen und entließ sie damit in einen Zustand wirtschaftlicher und sozialer Unsicherheit. Der Erfolg dieser im Ergebnis stammesfeindlichen Maßnahmen ("anti-tribal bias of mission teaching")[63] wurde durch den Umstand erleichtert, daß der Einsatz der Missionare in die Zeit der difaqane- Kriege fiel, welche die religiösen und sozialen Autoritäten der Sotho-Tswana bereits geschwächt und viele Stammesmitglieder für die Aufnahme einer religiösen Botschaft der "Liebe und Hoffnung" bereitgemacht hatte.[64] Manche Missionare - wie etwa David Livingstone - versuchten darüberhinaus, sich die

Sympathien der Bantu dadurch zu erwerben, daß sie einzelne Stämme für ihre militärischen Aktionen gegen die gut ausgerüsteten europäischen Siedler mit Waffen versorgten. [65)]

dd) Die europäischen Siedler

Entscheidende Veränderungen der traditonellen Kultur der Sotho-Tswana sind bereits in der Zeit des ersten Zusammentreffens dieser Stämme mit den europäischen Siedlern um die Mitte des letzten Jahrhunderts aufgetreten. Die verlustreichen und mit beiderseitiger Grausamkeit geführten Kriege dürften zunächst vor allem die "materielle" Kultur der Sotho-Tswana beeinflußt haben. Moodie beschreibt auf anschauliche Weise, wie die "Eingeborenen" den Umgang mit europäischen Waffen gelernt haben könnten: "The larger game, such as elephants, giraffes, sea-cows etc., was abundant in the territory between the Limpopo and the Zambesi, but on account of the tsetse the Boers had to go on foot, accompanied by a number of Kafirs carrying guns and provisions. Some of the Boers went as far as the Zambesi and the neighbourhood of Sofala, from where they had to carry the ivory and other products of their hunting expedition all the way to Zoutpansberg. By-and-by, when they got tired of going themselves, the Boers sent the Kafirs alone, providing them with guns, ammunition, and food. In course of time, the natives became accustomed to use firearms, and refused to give up the guns on their return from the hunting field, which was the first cause of the subsequent war between the

white inhabitants and the natives of Zoutpansberg". [66]

Eine intensivere Beeinflussung der Sozialorganisation der Sotho-Tswana scheint erst nach Abschluß der Kämpfe eingetreten zu sein. Der Erfolg der Siedler in der Landwirtschaft und im Handel einerseits, das Vorhandensein einer großen Zahl kriegsunterworfener "Eingeborener" andererseits, dürften zu einer immer stärker werdenden Beschäftigung von bantusprechenden Arbeitskräften als Farmgehilfen, Hausdiener und insbesondere als Minenarbeiter geführt haben. [67] Nach dem im Jahre 1856 in Kraft getretenen "Apprentice-Law", das Sklavenarbeit offiziell unter Strafe stellte, [68] tatsächlich aber wohl eine verdeckte Form der Zwangsarbeit gewesen ist, durfte jeder europäische Farmer vier Bantu-Familien für sich beschäftigen. Die Zuteilung der Bantu-Arbeitskräfte oblag den örtlichen Militärbehören, insbesondere aber dem sog. "field-cornet" [69] eines Wards. Das apprenticeship-System beinhaltete auch die Beschäftigung von Minderjährigen. Darunter fielen vor allem jene zahlreichen Bantu-Kinder, die als Folge der Kriege in den Gewahrsam der Siedler geraten waren. Die Betreffenden durften nach dem Gesetz nicht "verkauft" werden. Männer mußten im Alter von 25, Frauen mit 21 Jahren aus ihren Beschäftigungsverhältnissen entlassen werden. [70] Immerhin dürften die wirtschaftlichen und rechtlichen Gegebenheiten der damaligen Zeit dazu geführt haben, daß zahlreiche Bantu im Einflußbereich von Europäern lebten und damit von ihnen kulturell beeinflußt werden konnten.

ee) Ergebnis

Sowohl die kriegerischen Ereignisse als auch die Versuche zur Christianisierung und die soziale Abhängigkeit von den Europäern haben zum Kulturwandel bei den Sotho-Tswana im Laufe des vergangenen Jahrhunderts beigetragen. Das Ausmaß dieser Einflüsse darf aber andererseits auch nicht überschätzt werden. "The impact of the Difaqane was uneven", stellt Thompson lapidar fest. [71] Manche Stämme, wie die der Pedi und der am Rande der Kalahari lebenden Tlhaping, Tlharo und Kgalagadi [72] sowie die Griqua wurden von den Kriegen weniger stark betroffen. Nach der Vertreibung der Ndebele begann insbesondere für die Pedi ein beachtenswerter Prozeß der Regeneration ihrer alten Stammeskultur. [73] Ähnliches war in den Gegenden das Vaalflusses nach der Desintegration der Hlubi und der Flucht der Ngwane zu beobachten. Als integrierende, d.h. zu neuen Zusammenschlüssen führende Kräfte erwiesen sich in diesem Gebiet besonders die Häuptlingstümer der Tlokwa von Kooaneng und die unter Mosheshwe zur späteren Südsotho-Nation gewordenen Sotho-Gruppen um Thaba Bosiu. [74] Die von Van Warmelo edierte Geschichte des Amangwana-Stammes [75] beschreibt das typische Schicksal eines Südostbantu-Stammes während des difaqane. Sie zeigt, welche bedeutsame Rolle das Häuptlingstum als einigende politische Kraft spielte. Erst Historiker der jüngeren Vergangenheit haben erkannt, daß die Shaka-Kriege nicht nur Zeiten der Zerstörung, sondern auch der Neubildung von größeren politischen Einheiten gewesen sind. [76] Inwieweit

die difaqane-Kriege der bantusprechenden Völker zur Veränderung insbesondere ihrer Sozialorganisation beigetragen haben, läßt sich abschließend nur schwer beurteilen. Im Hinblick auf die Sotho-Tswana muß auf jeden Fall berücksichtigt werden, daß die kriegerischen Ereignisse zwar von ngunisprechenden Gruppen ausgelöst, jedoch schon bald von sothosprechenden Stämmen und Stammesteilen mitgetragen wurden, so daß insoweit nur wenig fremdes Kulturgut Eingang gefunden haben dürfte. Immerhin behauptet auch Gluckman von den durch die sothosprechenden Kololo eroberten Rotse, daß dieser Vorgang das Verwandtschaftssystem der letzteren kaum berührt habe. [77]

Hinzu kommt, daß auch die den Sotho-Tswana gegenübertretenden europäischen Siedler keine monolithische Einheit darstellten. Verschiedene Umstände trugen zur tatsächlichen Beschränkung des Einflusses der Europäer über die Bantu bei. Es sei hier an die Konkurrenzkämpfe zwischen den Siedlerführer Maritz und Potgieter [78] sowie zwischen Retief und Pretorius [79] erinnert, die viele ihrer Anhänger in Mitleidenschaft zogen und den Bantu manchen Vorteil verschafft haben dürften. [80] Erwähnenswert ist auch, daß die aus der Kapkolonie kommenden Siedler bereits einen großen Teil der dort lebenden farbigen Bevölkerung als Arbeitskräfte mit sich führten. Thompson gibt an, daß sie annähernd so zahlreich waren wie die Voortrekker selbst. [81] Der damit verbundene geringere Bedarf an zusätzlichen Beschäftigten führte dazu, daß wohl nur eine Minderheit der Gesamtheit der Sotho-Tswana der unmittelbaren Beeinflussung

durch die Europäer ausgesetzt war. [82] Im übrigen waren die Zustände der im Einflußbereich der Europäer lebenden Bantu von Ort zu Ort und von Zeit zu Zeit verschieden. Thompson schreibt hierzu: ".. If the Africans were quiescent and the whites were stable, the Africans had security of life and limb and the opportunity to produce their own food in return for the obligation to perform intermittent compulsory labour for the white farmers ..." [83]

Abschließend verdient die Feststellung von Eiselen Beachtung, wonach die bei den Europäern beschäftigten, in der Regel männlichen "gewöhnlichen" Stammesmitglieder eher dazu neigten, die Tradition zu verachten, während die dem Einfluß der Europäer entzogene Oberschicht sowie die Frauen stärker an der überbrachten Kultur festhielten: ... "The women are the conservative party among the Bantu" [84] Wenn man bedenkt, daß die Durchführung der Ehezeremonien unter starker Mitwirkung der Frauen geschah, liegt es somit auch aus diesem Grunde nahe, gerade in diesem Rechtsgebiet ein stärkeres Vorhandensein traditioneller Anschauungen zu vermuten.

Unter Berücksichtigung der genannten Umstände wird man mit den bekannten Einschränkungen vorläufig von einem Fortbestand traditioneller Verhältnisse bei den Sotho-Tswana bis etwa zur letzten Jahrhundertwende, dem Zeitpunkt der Bildung der Südafrikanischen Union, ausgehen können. Um eine vollständige Darstellung der "traditionellen" Verhältnisse der südafrikanischen Bantu zu erhalten, bedarf es der Ergänzung der Geschichtsschreibung der "Weißen" und der

durch Händler, Beamte und Missionare verfaßten Dokumente durch die kritische Auswertung der auf den mündlichen Überlieferungen der Bantu fußenden Quellen. [85)]

IV. Ethnographische Übersicht über die Sotho-Tswana

1. Die Einteilung nach der Sprachzugehörigkeit

a) Die linguistische Stellung der Sotho-Tswana im Bereich der südlichen Bantu-Völker

Nach Köhler, dessen Vorschlägen zur Gliederung der Sprachen Afrikas der Verfasser im Rahmen dieser Darstellung grundsätzlich folgt, gehören die Sotho und Tswana der von ihm "Sambesi-Alagoa-Zone" bezeichneten Sprachengruppe [1] an. In Anlehnung an Doké [2] läßt sich diese Gruppe in eine "Südzentrale" - und eine "Südost-Ausbreitung" aufteilen. Erstere besteht aus der Shona-Gruppe, letztere aus einer Nguni-, Sotho-, Tswana-, Venda-, Tsonga (Shangaan)- und Inhambane-Gruppe. [3] Sowohl die Sotho als auch die Tswana sind neben den kulturell bedeutsamen Nguni somit als Teile der von Köhler und Doke sog. "Südost-Ausbreitung" der Bantu anzusehen. Sie deckt sich etwa mit der von Baumann als "Südostbantu" bezeichneten Gruppierung. [4] Es ist zu beachten, daß die Begriffe "Sotho", "Tswana", "Nguni" usw. ebenso wie etwa die Bezeichnung "Bantu" ausschließlich sprachliche Kategorien sind. [5] Marks und Atmore vertreten die Auffassung, daß diese Benennungen erst auf die Zeit nach Beendigung der Shaka-Kriege zurückgeführt werden können. [6] Ihre begriffliche Bestimmung erfolgte nach van Warmelo weitgehend willkürlich. [7] Marks und Atmore kommen zu dem Ergebnis, daß diese Bezeichnungen trotz mancher "Ungereimtheiten" (inconsistencies) zur Beschreibung von Ethnien im südöstlichen Afrika verwendet werden dürfen, die

ähnliche Sprachen sprechen und wenigsten einige gemeinsame Kulturmerkmale aufweisen. [8)]

Im Hinblick auf die kulturellen Besonderheiten der Sotho-Tswana sind vor allem die unterschiedlichen Arbeitsgeräte und -methoden des Bodenbaus im Bereich der südöstlichen Bantu erwähnenswert: Der Holzhacke der Nguni steht die Eisenhacke der Sotho-Tswana gegenüber; [9)] erstere benützten die Methoden der Flachsaat, letztere die der Lochsaat. [10)] Sansom gelang bei seiner Betrachtung der ökonomischen Verhältnisse der Südostbantu zu einer Aufteilung in eine stark von der Viehzucht geprägte A-Zone und eine vom Bodenbau bestimmte B-Zone. Letztere soll im wesentlichen mit dem traditionellen Siedlungsgebiet der sotho-tswana-sprechenden Völker, erstere mit der Wohregion der Nguni-Völker zusammenfallen. [11)] Diese beeindruckende Gegenüberstellung läßt allerdings unerwähnt, daß die Wirtschaft der Nguni auch auf dem Bodenbau, diejenige der Sotho-Tswana auch auf der Viehzucht beruhte, wenn auch das Schwergewicht der wirtschaftlichen Tätigkeit beider Stammesgruppen über längere Zeiträume hinweg unterschiedlich gewesen sein mag. [12)]

b) Die Einteilung der Sotho-Tswana-Sprachen

aa) Allgemeines

Die Unterteilung der Sotho und Tswana in Abteilungen hat in der Literatur zu Meinungsverschiedenheiten geführt. Wegen der grundsätzlichen Bedeutung dieser Problematik für das Thema seien sie kurz referiert. Köhler stellt einer aus Süd- und Nordsotho bestehenden "Sotho"-Gruppe eine selbständige "Tswana"-Gruppe gegenüber. [13] Auf ähnliche Weise unterscheidet Du Preez zwischen einer westlichen (Tswana-) und einer südlichen (Sotho-)Gruppe. Die letzteren unterteilt er in eine nördliche oder Transvaal-Gruppe, von denen die Pedi den bedeutendsten Stamm darstellen und in eine südliche Gruppe, nämlich die Sotho in Lesotho, in Teilen des Oranje-Freistaats und in Ost-Griqualand. [14] Dieser modernen Mindermeinung steht eine vor allem in der südafrikanischen Literatur wohl noch überwiegende Auffassung gegenüber, die in Anschluß an Van Warmelo von einer Dreiteilung der Sotho-Tswana in West (Tswana)-, Nord- und Südsotho ausgeht. [16] Diese Einteilung fand auch die Zustimmung aller befragten Tswana-Informanten und dürfte somit im Einklag mit dem historischen Verständnis der von diesem Meinungsstreit am meisten betroffenen Tswana stehen. Sie verdient daher im Rahmen dieser Untersuchung den Vorzug. Die Meinungsunterschiede in der Literatur lassen sich gut an der unterschiedlichen Terminologie für die betreffenden Stämme verfolgen. Die Begriffe "Tswana" und "Westsotho" sind in ihrer Einordnung noch am unproblema-

tischsten. Ein Teil der Autoren [16] verwendet den Ausdruck "Westsotho", ein anderer Teil [17] den Begriff "Tswana". Ein Vergleich der einschlägigen Literaturstellen zeigt, daß beide Begriffe deckungsgleich sind. Dieser Sachverhalt wird von einigen Autoren ausdrücklich hervorgehoben. [18] Die Westsotho (Tswana) sollen im Folgenden durchweg als "Tswana" bezeichnet werden, da diese Benennung nach Bekundung aller Informanten bei den Tswana die gebräuchlichere ist. Um Mißverständnissen aus dem Weg zu gehen, hat der Verfasser für die Gesamtheit der hier behandelten sothosprechenden Stämme die umfassendere Bezeichnung "Sotho-Tswana" gewählt. Im übrigen verwendet Van Warmelo die Begriffe "Nordsotho" und "Pedi" synonym. [19] Murdock setzt die nördlichen mit den östlichen Sotho gleich. [20] Eiselen und Olivier gebrauchen statt der Bezeichnung "Nordsotho" stets den Ausdruck "Pedi". [21] Krüger benutzt den Begriff "Transvaalsotho" zur Benennung von Nordsotho und Pedi. [22]

bb. Die Abteilung der Tswana

Hinsichtlich der sprachlichen Aufgliederung der Tswana stehen sich in der südafrikanischen Literatur im wesentlichen zwei Auffassungen gegenüber. Cole und ihm folgend Schüler unterscheiden aufgrund sprachlicher Kriterien eine mittlere, eine südliche, eine nördliche und eine östliche Abteilung. Der mittleren Abteilung rechnen die Autoren die Rolong zu, d.h. jenen Stamm, bei dem der Verfasser Feldforschungsstudien unternahm und der daher im Mittelpunkt der Untersuchung steht. Die Rolong gliedern sich nach ganz überwiegender Auffassung in die in Mafeking und Umgebung wohnenden Tshidi, die Rratlou, die Rrapulana und die Seleka. [24] Die von Köhler [25] ausschließlich genannten Stämme der Tshidi und Seleka sind wohl als eine beispielhafte Aufzählung der Rolong-Stämme zu verstehen. Zu der mittleren Abteilung sollen außerdem die Hurutshe und die Ngwaketse gehören. Die südliche Abteilung besteht aus den Tlhaping und Tlharo, die nördliche aus den westlichen Kwena und Ngwato, schließlich die östliche aus den Kgatla, östlichen Kwena, Fokeng, Tlokwa, Thlako, Phalane, Phiring und Kolobeng. [26] Demgegenüber unterteilt Van Warmelo die Tswana lediglich in eine westliche und eine östliche Abteilung, wobei die erstere wiederum in eine südliche und eine nördliche Gruppe aufgespalten werden kann. [27] Zur südlichen Gruppe zählt er die Rolong, Tlhaping, Tlharo [28], Hurutshe, Kubung, Noxeng, Tloung und Kolobeng. [29] Zur nördlichen Gruppe rechnet er die Ngwato, Kwena, Ngwaketse,

Kaa, Phaleng, Khurutse, Birwa, Kgalagadi und Matswapong. [30] Die östliche Abteilung der Tswana gliedert sich nach Van Warmelo in die Fokeng, Phalane, Phiring, Taung, Tlhako, Po, Tlokwa, Hlalerwa, Malete und Kgatla. [31] Auch Köhler geht von einer Zweiteilung der Tswana-Gruppe aus. Der einen Gruppe gehören nach ihm neben den Rolong, die Hurutshe mit ihren Abteilungen der Ngwaketse, Kwena, Ngwato und Tawana an. Zu der ersten Gruppe zählt er auch noch die Tlhaping, Tlharo, Kgatla, Malete und Tlokwa. Die zweite Gruppe besteht nach Köhler aus den Kgalagadi, die sich wiederum in die Abteilungen der Ngologa, Koma und Kuwe unterteilen lassen. [32]

cc. Die Abteilung der Nordsotho

Van Warmelo unterscheidet eine nördliche, zentrale, östliche und eine nordöstliche Gruppe. Die nördliche Abteilung setzt sich aus den Kgaga [33], den Tlokwa, Gananwa und Birwa [34] zusammen. Die zentrale Abteilung besteht aus den Pedi [35], Tau, Kwena und Koni. [36] Zu der östlichen Gruppe zählt er die Kutswe, Pulana und die Mbayi (Pai). [37] Die nordöstliche Abteilung gliedert sich in die Phalaborwa und Lovedu. [38] Köhler nimmt keine Aufteilung in Abteilungen vor, sondern teilt die Nordsotho in die Stämme der Pedi, Koni, Tau, Kgaga, Kwena, Gananwa, Tlokwa und Ndebele-Sotho auf. [39]

dd. Die Abteilung der Südsotho

Eine Unterteilung der Südsotho nach sprachlichen Gesichtspunkten erweist sich als ungleich schwieriger als bei den West- und Nordsotho, was mit den besonderen Umständen der Entstehung dieser Nation im letzten Jahrhundert zusammenhängen dürfte. Die verschiedenen sotho- aber auch ngunisprechenden Gruppen, aus denen die Gemeinschaft der Südsotho entstand, hatten im Verlaufe ihres politischen und kulturellen Zusammenschlusses schon bald ihre früheren Sprachen und Dialekte zugunsten einer ziemlich einheitlichen Südsotho-Sprache aufgegeben. [40] Ihr Kennzeichen bildet das Vorhandensein besonderer Schnalzlaute, die häufig in den Nguni-Sprachen auftreten, den anderen Sotho-Tswana-Sprachen jedoch unbekannt sind. [41] Das Unvermögen, die Südsotho nach noch gegenwärtig existenten Dialektgruppen zu gliedern, führte in der Literatur zu Versuchen, diese Abteilung aufgrund ihrer vermutlichen historischen Entstehung zu unterteilen. Die heutigen Südsotho bildeten sich in ihrer Mehrheit aus früheren sotho- und ngunisprechenden Gruppen heraus. Sheddick teilt die früher sothosprechende Population in die Gruppen der Kwena, Kgatla und Taung ein. Die Kwena-Gruppe setzte sich nach seiner Meinung aus den Kwena im engeren Sinn, den Hlakoana, den Khoakhoa und den Fokeng zusammen. An der Kgatla-Gruppe waren die Kgatla im engeren Sinn, die Kholokoe, die Sia, sowie die Tlokwa beteiligt. Die Taung-Gruppe gliedert er in die Taung im engeren Sinn, die Hlalele, die Taung von Moletsane und die Kubung. Hinsichtlich der ursprüng

lich ngunisprechenden Bevölkerung unterscheidet Sheddick die Gruppe der Autochthonen (original settlers) von den später zugewanderten ngunisprechenden Abteilungen (later Nguni immigrants). Die ersteren setzten sich aus den Untergruppen der Phetla-Dinake (Ma Tzetza) und den Polane zusammen. Die letzten bestanden aus den von Natal gekommenen Boshoane's Tebele, den Hlakoene und Hlubi sowie den aus der Kapprovinz stammenden Thembu. [42] Köhler gliedert die Südsotho in eine se-Sotho und eine Lozi (Kololo) sprechende Abteilung. [43]

ee. Übersicht über die Sotho-Tswana-Sprachen

Die Tswana (nach Van Warmelo 1935:38/39)

westliche Gruppe		östliche Gruppe
südliche Abteilung	nördliche	
Rolong	Ngwato	Fokeng
Tlhaping	Kwena	Phalane
Tlharo	Ngwaketse	Phiring
Hurutshe	Kaa	Taung
Kubung	Phaleng	Tlhako
Noxeng	Khurutse	Po
Tloung	Birwa	Tlokwa
Kolobeng	Kgalagadi	Hlalerwa
	Matswapong	Malete
		Kgatla

Die Nordsotho (nach Van Warmelo 1935:38/39)

nördliche	zentrale	Gruppe	östliche	nordöstliche
Kgaga	Pedi		Kutswe	Phalaborwa
Birwa	Tau		Pulana	Lovedu
Tlokwa	Kwena		Mbayi (Pai)	
Ganana	Koni			

Die Südsotho (nach Sheddick 1953:14)

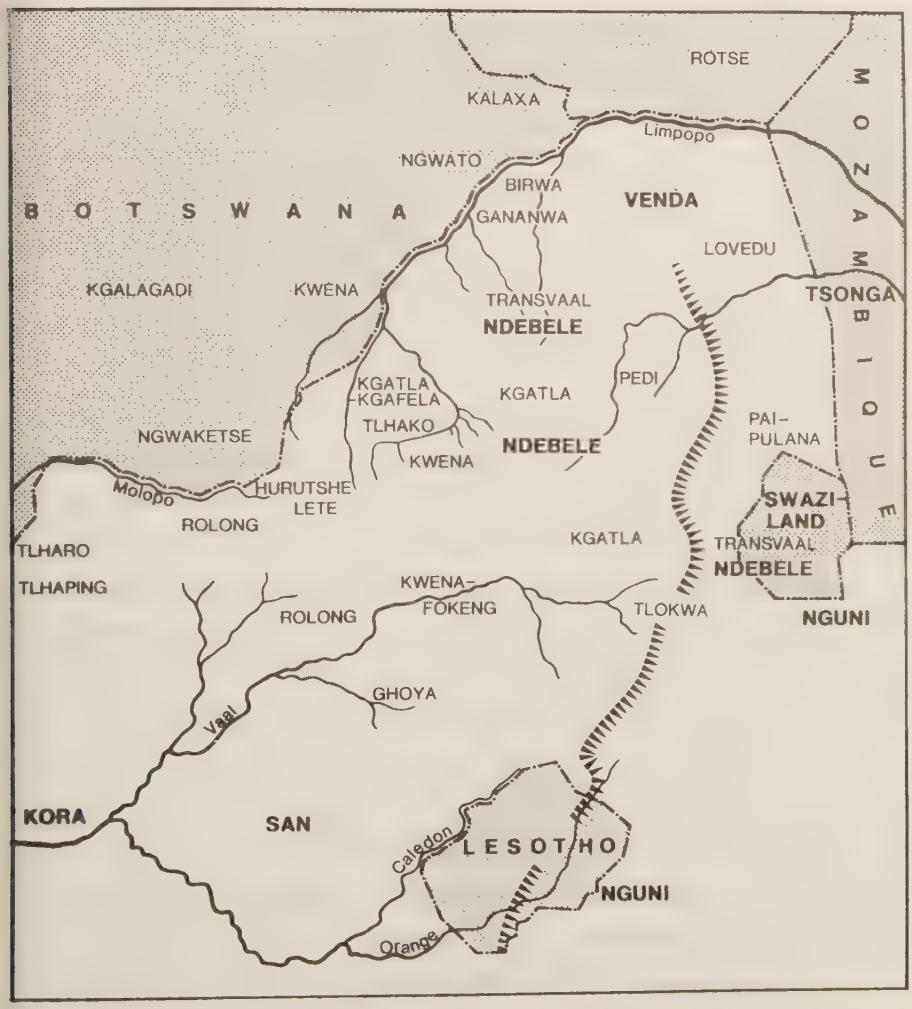
Sotho

Kwena	Kgatla	Taung
Kwena im engeren Sinn	Kgatla i.e.S.	Taung i.e.S.
Hlakwana	Kholokoe	Hlalele
Khoakhoa	Sia	Taung von Moletsane
Fokeng	Tlokwa	Kubung

Nguni

Autochthone		Zuwanderer	
Phetla (Ma Tzetza) - Dinake	Polane	Natal-Nguni	Kap-Nguni
		Boshoane's Tebele Hlubi	Thembu
		Hlakoene	

Die Verbreitung der Sotho-Tswana-Stämme um 1800 (nach Legassick 1969:125)



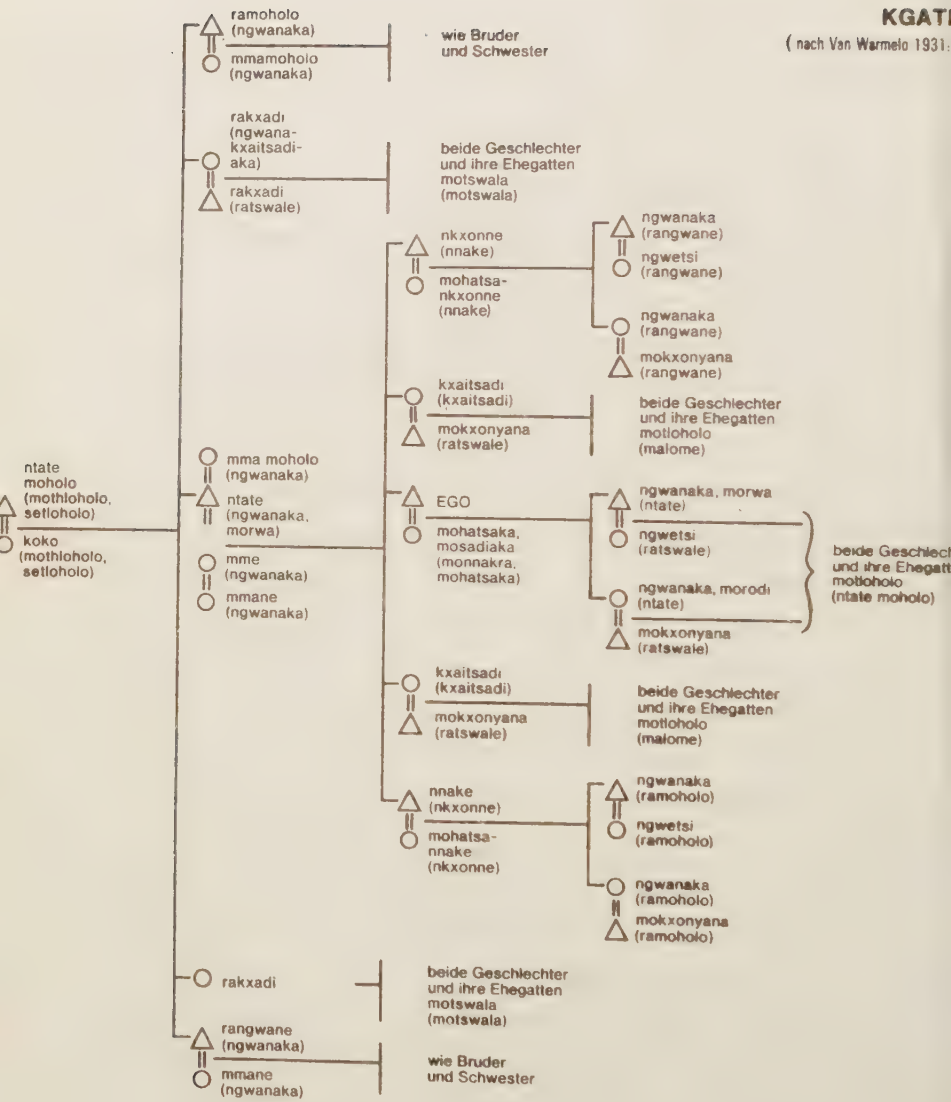
2. Grundzüge der traditionellen Sozialorganisation der Sotho-Tswana

a) Die Verwandschaftsterminologie

Die Kenntnis der Verwandtschaftsterminologie von Ethnien ist gerade für das Verständnis ihres Eherechts von erheblicher Bedeutung. Schapera stellt für die Tswana fest: "... Kinship is the main determinant of marriage prohibitions and preferences". [44] Diese Aussage ist auch für die Sotho-Stämme gültig. Eine Darstellung der Verwandtschaftsverhältnisse bei allen Sotho-Tswana-Stämmen ist im Rahmen dieser Untersuchung nicht möglich. Stattdessen soll die Terminologie am Beispiel von drei Stämmen, stellvertretend für die drei Abteilungen der Sotho-Tswana erläutert werden, nämlich den Kgatla (Tswana), Pedi (Nordsotho) und den Kwena (Südsotho). Die Schilderung sowie die grafischen Abbildungen folgen der umfangreichen Untersuchung der Verwandtschaftsverhältnisse bei den südafrikanischen Bantu durch Van Warmelo. [45] Dieser Autor untersucht bei jedem Stamm fünf Verwandtschaftsgruppen: Erstens die väterliche Verwandtschaft eines männlichen und zweitens eines weiblichen Ego, drittens die mütterliche Verwandtschaft, viertens die Verwandtschaft von Egos Ehefrau und fünftens die Verwandtschaft von Egos Ehemann. [46] Im Folgenden wird lediglich auf die erstgenannte Verwandtschaft Bezug genommen. Die in Klammern gesetzten Bezeichnungen stellen die Verwandtschaftsbeziehungen zu einem männlichen Ego dar. Die nachfolgende Darstellung geht nur von den jeweiligen Anredeformen aus, die sich

weitgehend mit den Bezeichnungsformen decken. Die Bezeichnung (m) nach einem Begriff bedeutet, daß diese Anrede von einer männlichen Person gebraucht, die Bezeichnung (w) hingegen, daß sie von einer weiblichen Person benützt wurde. Im übrigen entsprechen die grafischen Darstellungen Van Warmelos im wesentlichen den in der heutigen Verwandtschaftssoziologie üblichen Grundsätzen.

Von einem männlichen Ego aus betrachtet ergeben sich folgende verwandtschaftliche Zusammenhänge:

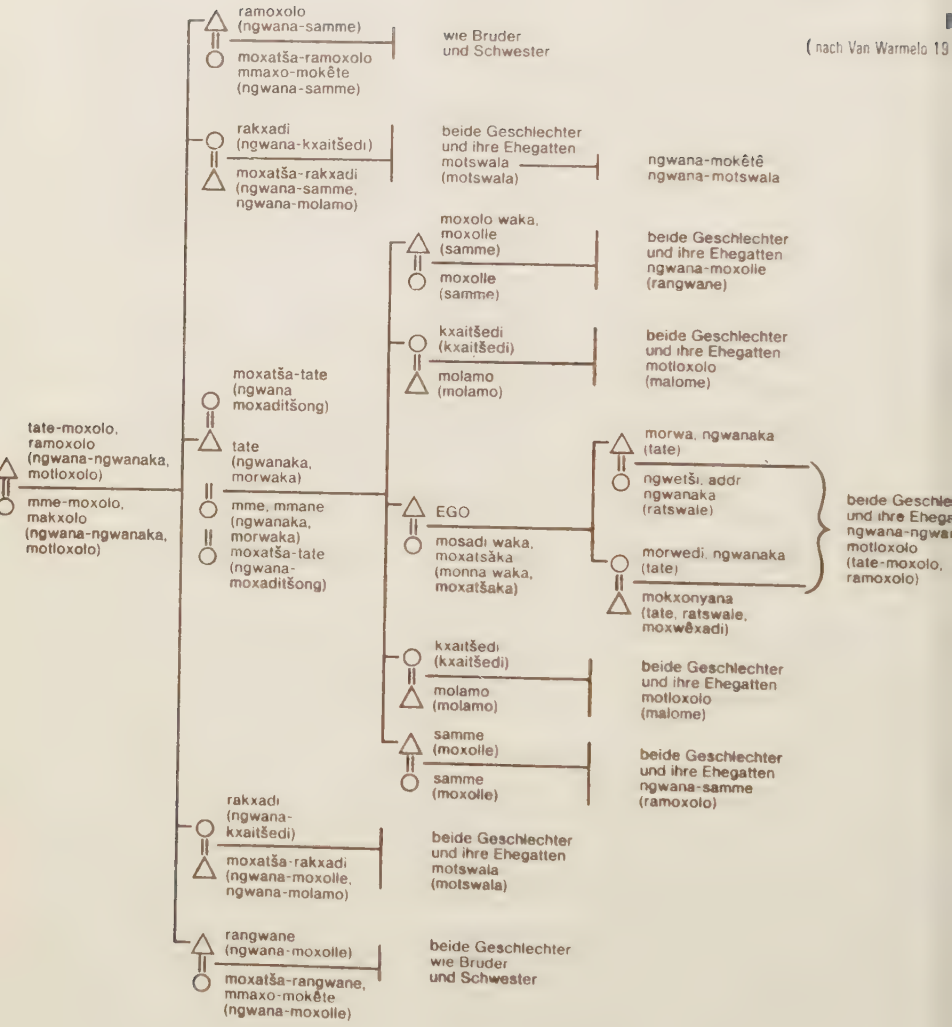

KGAT
(nach Van Warmelo 1931
ramoholo (ngwanaka)
mmamoholo (ngwanaka)
wie Bruder und Schwester
rakxadi (ngwana-kxaitsadi-aka)
rakxadi (ratswale)
beide Geschlechter und ihre Ehegatten motswala (motswala)
nkxonne (nnake)
mohatsa-nkxonne (nnake)
ngwanaka (rangwane)
ngwetsi (rangwane)
ngwanaka (rangwane)
mokxonyana (rangwane)
kxaitsadi (kxaitsadi)
mokxonyana (ratswale)
beide Geschlechter und ihre Ehegatten motloholo (malome)
ntate moholo (mothloholo, setloholo)
koko (mothloholo, setloholo)
mma moholo (ngwanaka)
ntate (ngwanaka, morwa)
mme (ngwanaka)
mmane (ngwanaka)
EGO
mohatsaka, mosadiaka (monnakra, mohatsaka)
ngwanaka, morwa (ntate)
ngwetsi (ratswale)
ngwanaka, morodi (ntate)
mokxonyana (ratswale)
beide Geschlecht und ihre Ehegatt motloholo (ntate moholo)
kxaitsadi (kxaitsadi)
mokxonyana (ratswale)
beide Geschlechter und ihre Ehegatten motloholo (malome)
nnake (nkxonne)
mohatsa-nnake (nkxonne)
ngwanaka (ramoholo)
ngwetsi (ramoholo)
ngwanaka (ramoholo)
mokxonyana (ramoholo)
rakxadi
beide Geschlechter und ihre Ehegatten motswala (motswala)
rangwane (ngwanaka)
mmane (ngwanaka)
wie Bruder und Schwester

Begriffserklärung

bahwê	Schwiegereltern, Bezeichnung für die Verwandtschaft der Ehefrau
koko	Großmutter bzw. Ehefrau des Mutterbruders
kxaitsadi	Schwester (Parallelkusine) (m.), Bruder (Parallelevetter) (w.)
malome	Mutterbruder
matswale	Mutter des Ehegatten bzw. Ehefrau eines Bruders der Ehefrau
mmahê, mmaê	seine, ihre Mutter (siehe "mme")
mmahô, mmaô	Deine Mutter (siehe "mme") [47]
mma-moholo	Ehefrau des älteren Vaterbruders bzw. ältere Mutterschwester bzw. eine gegenüber der Mutter ranghöhere Nebenfrau
mmane	Ehefrau des jüngeren Vaterbruders bzw. jüngere Mutterschwester und ihr Ehemann bzw. eine gegenüber der Mutter rangniedere Nebenfrau
mme	Mutter bzw. Anrede gegenüber jeder "matswale" (s. dort)
mohadibô	Ehefrau des Bruders (w.) bzw. Schwester des Ehemanns
mahadikana	Nebenfrau
mohatsa	Ehegatte des ...
moholo wahô	Dein älterer Bruder, Deine ältere Schwester (s. "nkxonne")

moholwae	sein älterer Bruder, seine ältere Schwester (s. "nkxonne")
mokxonyana	Schwiegersohn oder Ehegatte jedes Kindes bzw. Ehemann der Schwester (m.)
molamo	jüngere Schwester der Ehefrau
monna	Ehegatte
monnae	sein jüngerer Bruder, seine jüngere Schwester (s. "nnake")
monnahô, monnaô	Dein jüngerer Bruder, Deine jüngere Schwester (siehe "nnake")
morodi	Tochter
morwa	Sohn
mosadi	Ehefrau
motloholo	Enkelkind bzw. Kind der Schwester und dessen Ehegatte (m.)
motswala	Kreuzkusine, bzw. -vetter und dessen Ehegatte
ngwana	Kind, Kind des Bruders (m.), Kind der Schwester (w.)
ngwetsi	Schwiegertochter, bzw. Ehefrau jedes "ngwana" (siehe dort)
nkxonne	mein älterer Bruder (Parallelvetter) (m meine ältere Schwester (Parallelkusi- ne) (w.) bzw. ältere Geschwister des Ehemanns, Ehemann der Schwester der Ehefrau, Ehefrau des älteren Bruders und Ehemann der älteren Schwester (w.)

nnake	mein jüngerer Bruder (Parallelvetter) (m.), meine jüngere Schwester (Parallelkusine) (w.) bzw. jüngere Geschwister des Ehemanns, Ehefrau des jüngeren Bruders, Ehemann der jüngeren Schwester der Ehefrau, Ehemann der jüngeren Schwester (w.)
ntate	Vater
ntate moholo	Großvater [48]
rakxadi	Vaterschwester
ramoholo	älterer Vaterbruder, bzw. Ehemann einer älteren Mutterschwester
rangwane	jüngerer Vaterbruder
ratswale	Vater des Ehegatten bzw. Bruder der Ehefrau
setloholo	siehe bei "motloholo"
setloholwane	Urenkel, Abkömmling [49]



(nach Van Warmelo 19

Begriffserklärung

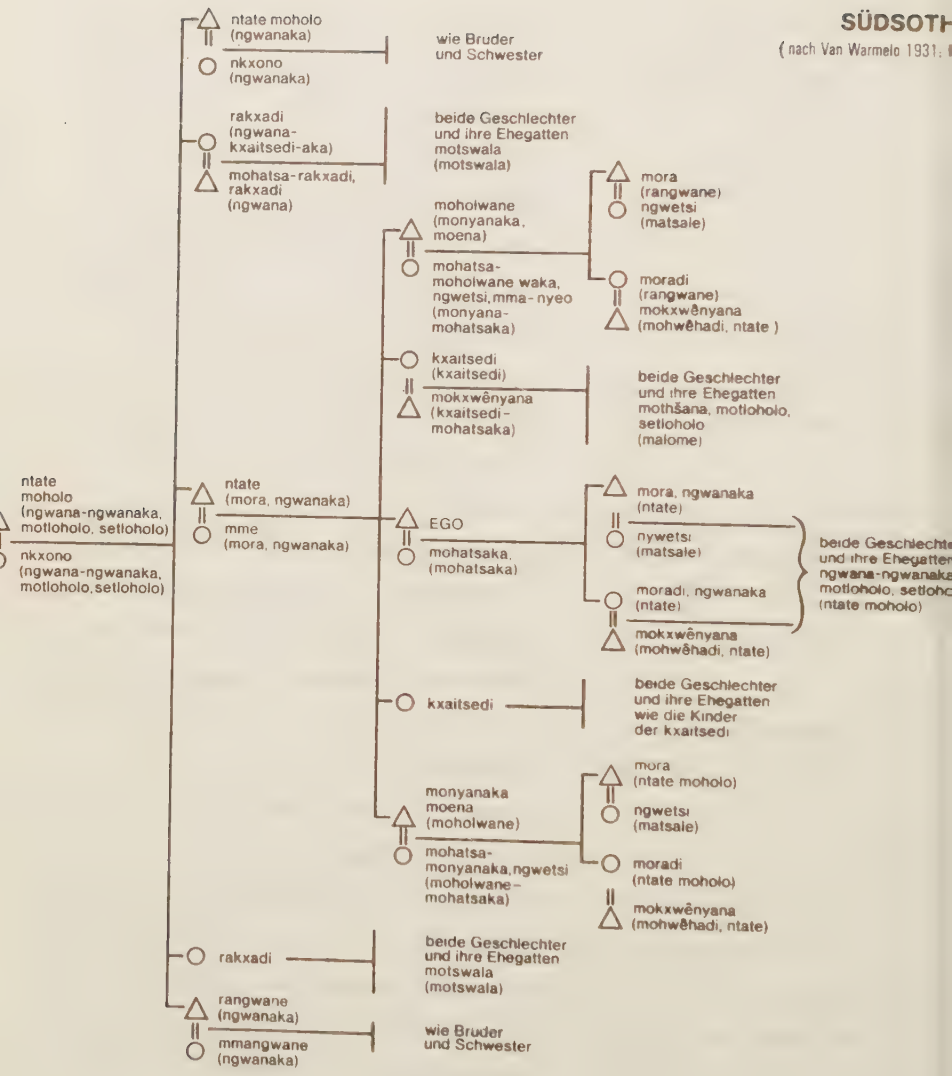
baxwê	Bezeichnung für die männliche Verwandtschaft der Ehefrau
kxaitšedi	Schwester (Parallelkusine) (m.), Bruder (Parallelvetter) (w.)
makxolo	Großmutter (Dialektform)
malome	Mutterbruder
matswale	Mutter des Ehemannes
mmaxô	
mmaxwê	verschiedene Formen von "mme" (siehe dort)
mma-moxolo	ältere Mutterschwester bzw. Ehefrau des älteren Vaterbruders, bzw. eine gegenüber der Mutter ranghöhere Nebenfrau
mmane	Mutter (Dialektform)
mmangwane	jüngere Mutterschwester bzw. Ehefrau eines jüngeren Vaterbruders, bzw. eine gegenüber der Mutter rangniedere Nebenfrau
mme, mma	Mutter, Mutter des Ehegatten
mme-moxolo	Großmutter
mokxonyana	Ehemann der Tochter bzw. Ehemann der Schwester bzw. Ehemann der Vaterschwester, bzw. Vater der Ehefrau des Sohnes [50]
molamo	Ehemann der Schwester bzw. Bruder der Ehefrau

monnaxô	
monnaxwê	Formen von "samme" (siehe dort)
morodi	siehe bei "morwedi"
morwa	Sohn
morwa-rre	Halbbruder
morwedi	Tochter
mosadi	Ehefrau
motloxolo	Schwesterkind (m.) bzw. Enkelkind und dessen Ehegatte
motswala	Kreuzvetter-bzw. kusine und dessen Ehegatten
moxadibô	Ehefrau des Bruders (w.) bzw. Schwester des Ehemannes
moxaditšong	Nebenfrau
moxatša	Ehegatte von ...
moxolele	siehe bei "moxolle"
moxolle	mein älterer Bruder (Parallelvetter) und dessen Ehefrauen (m.), meine ältere Schwester (Parallelkusine) und deren Ehegatte (w.) bzw. die ältere Schwester der Ehefrau und deren Ehegatte bzw. die Ehefrau des älteren Bruders der Ehefrau bzw. der ältere Bruder des Ehemanns und dessen Ehefrauen, bzw. der Ehemann der älteren Schwester des Ehemannes
moxolowaka	siehe bei "moxolle"
moxwê	Bruder der Ehefrau

moxwêxadi	Eltern der Ehefrau
ngwana	Kind, Kind des Bruders (m.) Kind der Schwester (w.)
ngwaneṽšu	Schwester (w.) bzw. Parallelkusine der mütterlichen Seite
ngwetṽši	Ehefrau des Sohnes, bzw. Ehefrau aller Personen, die "ngwana" (siehe dort) genannt werden
rakxadi	Vaterschwester
ramoxolo	älterer Vaterbruder bzw. Großvater, bzw. Ehemann der älteren Mutterschwester
rangwane	jüngerer Vaterbruder bzw. Ehemann der jüngeren Mutterschwester
ratswale	Vater des Ehemannes bzw. Vater der Ehefrau (unkorrekte Ausdrucksweise)[51]
samme	mein jüngerer Bruder (Parallelvetter) und dessen Ehefrauen (m.) bzw. meine jüngere Schwester (Parallelkusine) und deren Ehemann (w.) bzw. jüngere Schwester der Ehefrau und deren Ehegatte bzw. Ehefrau des jüngeren Bruders der Ehefrau bzw. jüngerer Bruder des Ehemannes und dessen Ehefrauen, bzw. Ehemann der jüngeren Schwester des Ehemannes
tate	Vater bzw. Vater der Ehefrau
tate moxole	Großvater [52]

SÜDSOTH

(nach Van Warmelo 1931;



Begriffserklärung

kxaitsedi	Schwester (Parallelkusine) (m.) bzw. Bruder (Parallelvetter) (w.)
malome	Mutterbruder
matsale	Eltern des Ehemannes
mmangwane	jüngere Mutterschwester bzw. Ehefrau des jüngeren Vaterbruders
mme	Mutter
mme-moholo	gewöhnlicher Ausdruck für "nkxono" (siehe dort)
moena	jüngerer Bruder (Parallelvetter) (m.) bzw. jüngere Schwester (Parallelkusine) (w.) [53]
mofube	Ehemann der Schwester der Ehefrau (Xhosa-Ausdruck)
mohaditsong	Nebenfrau
mohatsa	Ehegatte von ...
moholo	siehe bei "moholwane"
moholwane	älterer Bruder (Parallelvetter) (m.) bzw. ältere Schwester (Parallelkusine) (w.)
mohwê	Vater der Ehefrau (altertümliche Ausdrucksweise)
mohwêhadi	Eltern der Ehefrau
mokxwênyana	Ehemann der Schwester bzw. Ehemann der Tochter (m.)
molamo	Ehegatte des Bruders bzw. der Schwester (w.), bzw. Schwester der Ehe-

	frau
monyana	siehe bei "moena"
mora	Sohn
moradi	Tochter
mothšana	Schwestersohn (m.) (Xhosa-Ausdruck)
motloholo	Schwestersohn (m.) bzw. Enkelkind
motswale	Kreuzvetter, bzw. -base
ngwana	Kind
ngwan'eso	Bruder, Schwester, Verwandter der selben Generation
ngwetsi	Schwiegertochter
nkxono	Großmutter bzw. Ehefrau des älteren Vaterbruders, bzw. ältere Mutterschwester
nnake	jüngere Schwester (w.)
ntate	Vater
ntate moholo	Großvater bzw. älterer Vaterbruder
rakxadi	Vaterschwester
rangwane	jüngerer Vaterbruder bzw. Ehemann von jüngerer Mutterschwester
setloholo	siehe bei "motloholo" [54]

Die Verwandtschaftsverhältnisse der Sotho-Tswana wiesen einige Merkmale auf, die für diese Gruppe kennzeichnend waren. Aus Gründen der Übersichtlichkeit werden im Folgenden die entsprechenden Bezeichnungen der Verwandtschaftsterminologie der Kgatla entnommen, die dazugehörigen Begriffe der Rolong dahinter in Klammern gesetzt. Die Bezeichnungen der

anderen Stämme lassen sich mühelos den Tabellen entnehmen.

Die Kinder der Vaterschwestern und Mutterbrüder (Kreuzvettern und Kreuzbasen) [55] wurden mit derselben Bezeichnung "motswala" (ntsala) belegt, während insbesondere die Kinder der Vaterbrüder sowie meist auch der Mutterschwestern (Parallelvettern und Parallelbasen) terminologisch den leiblichen Geschwistern von Ego gleichgesetzt wurden (sogenannter "Irokesentypus" der Verwandtschaftsordnung). [56] Im letzteren Falle unterschied man begrifflich noch nach Geschlecht und Alter. Dies hatte zur Folge, daß sich Personen verschiedenen Geschlechts jeder Altersstufe gegenseitig mit "kxaitsadi" anredeten. Bei Personen gleichen Geschlechts wurde nach dem Alter differenziert: die älteren hießen "nkxonne", die jüngeren "nnake". [57]

In der zweiten aufsteigenden Generation führten die Vorfahren der Vater- und Mutterseite entsprechend ihrem Geschlecht dieselben Bezeichnungen, d.h. "ntate moholo (rre-mogolo), mma-moholo" (mme-mogolo), die ihrerseits wiederum mit den Benennungen für die älteren Vaterbrüder bzw. die älteren Vaterschwestern identisch waren.

Bei den Vertretern der absteigenden Generationen kannte man terminologisch keine Geschlechtsunterschiede. [58] Die Sotho-Tswana unterschieden drei Arten von Verwandtschaftsgruppen. Es waren dies die Verwandten der Vaterseite (Tswana: ba ga etsho), diejenigen der Mutterseite (Tswana: ba ga etsho mogolo) sowie die Verwandtschaftszurechnung über den Ehegatten, d.h. die Verwandtschaft des Ehemannes (Tswana: bagwagadi) und diejenige der Ehefrau(en) (Tswana: bo-mmatsale). [59]

b) Die politische- und Gerichtsorganisation

aa) Allgemeines

Die politische- und Gerichtsorganisation soll hier nur in ihrer Grundstruktur dargestellt werden, soweit sie für das Verständnis des Eherechts von Bedeutung ist. Im Hinblick auf die bestehenden Unterschiede zwischen den einzelnen Stämmen erschien eine Übernahme der insbesondere von Breutz, Krüger [2] und Kuper [3] praktizierten "ganzheitlichen" Betrachtung der politischen- und Gerichtsorganisation bei den Sotho-Tswana nicht ratsam. Der Verfasser entschied sich daher für eine vereinfachte Wiedergabe der entsprechenden Rechtszustände bei den Tswana durch Schapera, [4] bei den Pedi durch Mönnig [5] und bei den Südsotho durch Ashton. [6] Um Mißverständnisse zu vermeiden, werden die Bezeichnungen der einzelnen Einheiten zunächst in den Sotho-Tswana-Sprachen angeführt; die von den Autoren gewählten Bezeichnungen stehen in Klammern. Es verdient Beachtung, daß sich die Benennungen in den Bantu-Sprachen in der Regel auf die traditionellen Siedlungseinheiten der betreffenden Einheiten beziehen. Dies hat für die Darstellung zur Folge, daß die Bezeichnungen für die jeweiligen Siedlungseinheiten und für die entsprechenden politischen und Gerichtsinstanzen synonym sind.

bb) Die politische- und Gerichtsorganisation der Tswana

Die meisten Tswana-Stämme unterschieden nach Schapera vier Einheiten: Die "unterste", d.h. in ihren Rechtsbefugnissen beschränkteste, in der Zahl ihrer Angehörigen regelmäßig kleinste Einheit bildete die lapa-Einheit (household). [7] Ihr folgte die lekgotlana-Einheit (family group). Eine besondere Bedeutung hatten die lekgotla-Einheiten (ward), [8] von denen etwa die Kgatla achtundsechzig besessen haben sollen. [10] Die Spitze der politischen Organisation bildete bei allen Stämmen die morafe-Einheit (tribe). [11] Manche Tswana-Stämme, wie die Rolong und die Kgatla [12] kannten zwischen den lekgotla- und morafe-Einheiten noch kgôrô-Einheiten (section). [13] Die Kgatla hatten fünf solcher Einheiten. [14]

Die abgestuften rechtlichen Befugnisse der einzelnen Einheiten lassen sich gut an den Kompetenzen ihrer Gerichtsinstitutionen erkennen. Die der politischen lekgotlana-Einheit entsprechende Gerichtsinstanz hatte ausschließlich schiedsgerichtliche Befugnisse (phuthêgo tsa bana bampa, puô ya lolwapa). [15] Dies ist im Hinblick auf die vorher (siehe S. 23) getroffene Definition einer Gerichtsinstitution von Bedeutung, wonach nicht entscheidend darauf abgestellt werden soll, ob die Entscheidungen eines "Spruchkörpers" Zwangscharakter besitzen oder nicht. Dieser Umstand hat zur Folge, daß auch die nur mit Schiedsbefugnissen ausgestatteten unteren Instanzen der Sotho-Tswana als

Gerichte anzusehen sind. Es ist somit an dieser Stelle festzuhalten, daß die von ihnen getroffenen Entscheidungen "Recht" im Sinne der Definition dieser Arbeit darstellten. Das lekgotlana-Gericht, d.h. das Gericht der lekgotlana-Einheit, tagte unter dem Vorsitz des Ältesten (mogolwane). [16] Ihm gehörten in der Regel alle "mündigen", das heißt verheirateten bzw. verwitweten männlichen Angehörigen dieser Einheit, ausnahmsweise auch Frauen, an. Eine besondere Bedeutung fiel während der Verhandlungen den Ältesten sowie den Mutterbrüdern der betroffenen Parteien zu. [17] Eine vordringliche Aufgabe dieser Instanz war die friedliche Beilegung von geringfügigen Konflikten. [18] Die Verhandlung stand unter dem Grundsatz, daß sich Außenstehende nicht in "Familien"-Angelegenheiten einmischen sollten (fa gare ga bana ba upa ga go tsenwe). Im Falle einer erfolglosen friedlichen Beilegung des Konflikts aber auch in schwerwiegenden Fällen mußte der Älteste die Angelegenheit dem nächsthöheren lekgotla-Gericht, d.h. dem Gericht der lekgotla-Einheit, zur Entscheidung vortragen. [19] Dieser Instanz gehörten alle mündigen männlichen Mitglieder der betreffenden Einheit an. Ihr stand ein zumeist kgosana genanntes Oberhaupt vor, dessen Stellung erblich war. [20] Der kgosana wurde gewöhnlich bei den Verhandlungen von seinen älteren Brüdern und Vaterbrüdern (bagakolodi) beraten. Das Gericht der lekgotla-Einheit war gewöhnlich die letzte Instanz für alle Streitfälle, in die Frauen verwickelt waren und die nicht in die Zuständigkeit des Häuptlingsgerichts fielen, also insbesondere für die eherechtlichen Streitig-

keiten. Dieser Umstand ist - wie bereits (siehe S. 1o) erörtert wurde - für die Frage nach der Bedeutung der überlieferten Gerichtsentscheidungen von erheblichem Interesse. Das betreffende Gericht durfte Sanktionen in Höhe von höchstens 2 Rindern verhängen. In schwerwiegenden Fällen mußte sein Vorsitzender das Gericht der morafe-Einheit als oberste Instanz anrufen. Diesem, unter dem Vorsitz des Häuptlings (kgosi) tagenden Gericht oblag die erstinstanzliche Entscheidung in allen Fällen, in denen eine Person wegen Hexerei, Tötung, Abtreibung, Körperverletzung und Vergewaltigung angeklagt wurde. Dasselbe galt im Falle der Anklage eines Mitglieds der Häuptlingsfamilie durch Außenstehende. [21] Ferner mußte es als letzte Rechtsmittelinstanz in allen Angelegenheiten entscheiden, die zu ihm von den unteren Gerichten verwiesen wurden. Die beratenden Beisitzer des Stammesoberhaupts hießen "die Erinnerer des Häuptlings" (bagakolodi ba kgosi). Dieser Personenkreis setzte sich meistens aus den älteren Brüdern und Vaterbrüdern des Häuptlings zusammen. Zu den Beratungen konnten darüber hinaus auch im Stammesrecht erfahrene Männer sowie die Vorsitzenden der Gerichte der lekgotla-Einheiten hinzugezogen werden. [22] Einer der Beisitzer erhielt die Aufgabe, das Gerichtsverfahren organisatorisch vorzubereiten und den Vollzug der Entscheidungen zu überwachen. [23]

cc) Die politische- und Gerichtsorganisation der Nordsotho

Mönnig unterscheidet bei den Pedi grundsätzlich fünf Einheiten. Die untere Ebene bildeten die lapa-Einheiten (household). [24] Die nächstgrößere, für die politische Organisation bedeutungsvolle Einheit stellte die kgoro-Einheit dar, [25] deren Kern agnatisch verwandte Männer mit ihren Ehefrauen und Kindern bildeten. [26] Sie bildete nach Auffassung von Mönnig keine Entsprechung zu den lekgotla- bzw. kgôrô-Einheiten der Tswana. [27] Auf ihr bauten die leloko (maximal lineage) bzw. lesika (minimal lineage)- [28] Einheiten auf. Den allumfassenden politischen Zusammenschluß verkörperte die moloko-Einheit (tribe). [29] Auch bei den Pedi entsprachen den verschiedenen politischen Einheiten die Gerichtsinstanzen, die allerdings nach Mitteilung von Mönnig keine selbständigen Bezeichnungen gehabt haben sollen. [3o] Die Autoritäten der einzelnen politischen Einheiten standen auch den jeweiligen Gerichten vor. [31] Das unterste, auf der Ebene der lapa-Einheit bestehende "Gericht" hatte - ähnlich wie bei den Tswana - vorwiegend schiedsgerichtliche Aufgaben und Befugnisse. [32] Erst das Gericht der kgoro-Einheit konnte seinen Entscheidungen Zwangscharakter verleihen. [33] Der dem moloko-Gericht vorstehende Stammeshäuptling (kgoši) [34] führte in dieser Eigenschaft die Bezeichnung "Richter" (moahlodi), bzw. den Titel "Halter der Axt" (mosware-selepe). [35] Ihm standen Berater (baletši) zur Seite. Ein besonderer Vertrauensmann

(motseta ya mogolo) bereitete für ihn die Verhandlung und den Vollzug der Sanktionen vor. Das betreffende Gericht war in erster Instanz zuständig für Verstöße gegen bestimmte Meidungsvorschriften, sowie Hexerei, Inzest und bei Verletzung einiger weiterer dem Gemeinwohl dienender Verhaltensregeln. Darunter fielen etwa die Feldbrandstiftung und die vorsätzliche Beschädigung von Wasserquellen. Im übrigen war auch bei den Pedi dieses Gericht letzte Rechtsmittelinstanz für alle ihm zur Entscheidung von anderen Gerichten zugewiesenen Streitigkeiten. [36)]

Eine Sonderstellung innerhalb der Nordsotho nahmen die Lovedu ein. Kuper nennt als Besonderheit die hervorragende Stellung, welche Frauen in der Familie und im Stammesleben innehatten. Frauen übten in der Öffentlichkeit verschiedene Funktionen aus. Die letzten vier Stammesoberhäupter sollen Frauen gewesen sein. Die Mitglieder der herrschenden Dynastie waren durch Heiraten miteinander verbunden, die von der Königin vermittelt wurden. Stark betont war die soziale Bindung der Brüder an ihre Schwestern. Die Vaterschwester übte einen großen Einfluß aus. "One might say that the Lovedu took the Sotho tradition and made one change - women were made more nearly equal to men in their access to power. The Lovedu have produced a "women's lib" version of the Sotho structure". [37)] Im Hinblick auf das Ziel der Arbeit, vor allem gemeinsame Züge des traditionellen Eherechts der Sotho-Tswana herauszustellen, soll die abweichende politische Organisation der Lovedu an dieser Stelle nicht weiter beschrieben werden.

dd. Die politische- und Gerichtsorganisation der Südsotho

Über die politische Organisation der Südsotho urteilt Ashton: "... The political organization is so complicated that strict adherence to them would encumber the narrative without really clarifying it..". [38] Ein entscheidender Grund hierfür dürfte in den politischen Veränderungen des letzten Jahrhunderts liegen, die zu der verhältnismäßig schnellen Bildung einer eigenen Nation der Südsotho geführt haben. Sheddick erwähnt als "unterste" Einheit das "hamlet", [39] ohne allerdings die entsprechende Bezeichnung der Sotho anzugeben. Ashton nennt als weitere Einheiten die von Vorstehern (ramotse) geführten Einheiten (wards), die von Unterhäuptlingen (morenana) geleiteten Verbände (sub-districts), ferner Distrikte, denen jeweils ein Häuptling (morena) vorstand. Die oberste Autorität bildete das Stammesoberhaupt (Paramount Chief) (morena o moholo). Zur Beschreibung dieser Einheiten verwendeten die Südsotho die Begriffe "naha", "sebaka" oder "setereke", die nach Ashton aber lediglich soviel wie "Gebiet" (area) bedeuten sollen.

Der politischen Organisation dürfte auch bei den Südsotho die Gerichtsorganisation entsprochen haben. [40] Die betreffende Instanz auf der Ebene der "hamlets" hatte lediglich schiedsgerichtsähnliche Befugnisse. Ihre Entscheidungen betrafen "Angelegenheiten des Haushalts" (ke tsa lelapa). [41] Die Befolgung der Urteile konnte nicht erzwungen werden. [42] Ließ sich vor dieser Instanz keine Einigung erzielen, durfte

das Gericht des ramotse als nächsthöhere Instanz angerufen werden. Entscheidend für die Verweisung an ein höheres Gericht war die "Schwere" (seriousness) eines Rechtsfalles. Dieser Begriff war nicht definiert, seine Auslegung oblag im konkreten Fall der jeweiligen Gerichtsinstanz. [43] Bestimmte Rechtsverstöße, wie z.B. der bewaffnete Angriff auf eine andere Person, waren dem Gericht des Stammesoberhaupts zur Entscheidung vorbehalten. [44] Als allgemeiner Grundsatz galt, daß die Klage vor dem für den Wohnsitz der beklagten Partei zuständigen Gericht erhoben werden mußte. Daher fragte der potentielle Kläger den potientiellen Beklagten: "Wo befindet sich Dein Herd?" (u besa kae). [45]

c) Die Bedeutung der "Fremden"

Die politische Organisation der Sotho-Tswana baute sowohl auf verwandtschaftlich wie auch auf territorial bestimmten Sozialbeziehungen auf, wobei die "unteren" Organisationseinheiten in der Regel durch verwandtschaftliche, die "oberen" mehr durch territoriale Gemeinsamkeiten bestimmt waren. Insbesondere die Stammesbildung wurde durch eine soziale Zusammenfassung vom "Blutsverwandten" mit anderen Personen gekennzeichnet. Dieser Umstand macht eine kurze Auseinandersetzung mit dem "Fremdenbegriff" der Sotho-Tswana erforderlich. Er umfaßte die nach heutigem Sprachgebrauch "Stammesfremden" sowie die "Klassenfremden". Beide Fremdgruppen waren in früherer Zeit wohl deshalb weitgehend identisch, weil sich zu Beginn der Stammesentwicklung

aller Wahrscheinlichkeit nach lediglich die Mitglieder der den Stamm begründenden Ausgangsgruppe (nuclear community) miteinander solidarisch fühlten und alle anderen als "fremd" empfanden. [47] Die Ausgangsgruppe kam in der Regel auf zweifache Weise mit Fremden in Berührung, nämlich einmal auf dem Wege militärischer Eroberungen, wobei die Gefangenen gewöhnlich zu Sklaven gemacht wurden und somit fortan eine bestimmte Bevölkerungsschicht bildeten, zum anderen durch freiwillige Unterwerfung, bzw. Zuwanderung Fremdstämmiger. Letzteres war zumeist eine Folge der Unzufriedenheit mit einer bestimmten Stammesautorität. Vielfach unterschied man zwischen denjenigen, die schon längere Zeit im Stammesverband lebten und jenen, die erst in jüngerer Vergangenheit hinzukamen, wobei jeweils diese im allgemeinen Bewußtsein als die eigentlichen "Fremden" galten. [48] Danach ließ sich etwa die traditionelle Stammesgesellschaft der Tswana in die Klassen der "bakgosing" (Leute von vornehmer Abkunft, wahrscheinlich identisch mit der Nachkommenschaft der "nuclear community", d. Verf.), die "batlhanka" (gewöhnliche Stammesmitglieder), die "bafaladi" (in den Stammesverband aufgenommene Fremde) und die "malata" (Diener des Häuptlings und anderer Stammesführer) einteilen. [49] Krige und Krige berichten von einer ähnlichen Gliederung bei den Lovedu. [50] Die Ntshabeleng unterschieden vierzehn lineages, die eine gemeinsame patrilineale Abstammung hatten und sechzehn lineages von Fremden, die sich dem Stamm zu verschiedenen Zeiten angeschlos-

sen hatten. [51] Die geschilderten Zustände bei den Tswana lassen vermuten, daß der Fremdenbegriff der Sotho-Tswana ursprünglich ethnische, bzw. rassische Wurzeln hatte. [52] Die aus frühen Einwanderungswellen der Sotho-Tswana hervorgegangenen Kgalagadi sollen von ihnen bedeutend milder behandelt worden sein als die von khoisansprachigen Bewohnern abstammenden Sarwa und Barwa, was sich unter anderem darin zeigte, daß Angehörige der Kgalagadi nicht selten von ihren Herren freigelassen wurden, ein Umstand, der insbesondere bei den Kwena zu einer stärkeren Verschmelzung mit jenen geführt haben soll. [53] Die traditionelle Haltung der Sotho-Tswana gegenüber den Fremden war durchweg distanziert, im allgemeinen sogar ausgesprochen ablehnend. Die Rolong nannten sie "Hunde" [54] und belegten sie damit mit der gleichen Bezeichnung, welche die Südsotho auch für die nichtbeschnittenen Männer verwendeten. [55] Daraus kann geschlossen werden, daß man die Fremden nicht nur als andersartig, sondern auch als minderwertig einstufte. Die Abneigung gegen die Fremden dürfte in einigen Fällen einen entscheidenden Beitrag zur Stammesbildung geleistet haben. Die Pedi erzählen von ihrem Stammvater Diale, daß er einst den Mutterstamm der Kgatla verließ, weil er seine Frau vor dem Tode habe retten wollen. Der Grund für die Lebensgefahr der Betreffenden soll darin gelegen haben, daß ihr erstes Kind im Mutterleib geweint haben soll, weswegen man sie, "die fremden Stammes und darum nicht gern gesehen war", als Hexe habe töten wollen. [56]

B. Das traditionelle Eherecht der Sotho-Tswana (Untersuchungsausführung)

I. Die Systematik der Darstellung des traditionellen Eherechts

Die Schilderung des traditionellen Eherechts soll in Übereinstimmung mit der eingangs beschriebenen Methodik (s. S. 5) grundsätzlich aus der Sicht des deutschen Eherechts erfolgen. Man hat sich daher an dieser Stelle zu fragen, welche Systematik dem geltenden deutschen Eherecht innewohnt. Es ist zu beachten, daß sich die gesetzlichen Grundlagen dieses Rechtsgebiets in zwei verschiedenen Kodifikationen, nämlich dem Bürgerlichen Gesetzbuch und dem Ehegesetz, befinden.

Das Bürgerliche Gesetzbuch enthält die Regelungen über das "Verlöbnis" (§§ 1297-13o2), die "Wirkungen der Ehe im allgemeinen" (§§ 1353-1362), das "eheliche Güterrecht" (§§ 1363-1563), die "Scheidung der Ehe" (§§ 1564-1587p) sowie die "kirchlichen Verpflichtungen" (§ 1588). Im Ehegesetz finden sich hingegen die Bestimmungen über die "Ehefähigkeit" (§§ 1-3 EheG), die "Eheverbote" (§§ 4, 5, 7-1o), die "Eheschließung" (§§ 11-15), die "Nichtigkeit der Ehe" (§§ 16-18, §§ 2o-26), die "Aufhebung der Ehe" (§§ 28-37) sowie die "Wiederverheiratung im Falle der Todeserklärung" (§§ 38, 39). Das Recht der "Ehefähigkeit" regelt in erster Linie die Frage der "Ehemündigkeit", wonach eine Ehe nicht vor Eintritt der Volljährigkeit eingegangen werden soll (§ 1 Ehegesetz). "Eheverbote" liegen nach deutschem Recht

in den Fällen von "Verwandtschaft", "Schwägerschaft" (§ 4) sowie bei Vorhandensein einer "Doppelehe" (§ 5) vor. Die Vorschriften der "Eheschließung" regeln die Fragen der Zuständigkeit des Standesbeamten (§§ 11, 15), eines wirksamen "Aufgebots" (§ 12), der Form der Eheschließung (§ 13) und der "Trauung" (§ 14). An "Nichtigkeitsgründen" nennt das Ehegesetz den Mangel der Form der Eheschließung (§ 17), die Geschäfts- und Urteilsfähigkeit (§ 18) sowie die bereits erwähnten Fälle der Doppelehe (§ 2o), der Verwandtschaft und Schwägerschaft (§ 21). Das deutsche Recht unterscheidet folgende "Aufhebungsgründe": Den Mangel der Einwilligung des gesetzlichen Vertreters (§ 3o), den Irrtum über die Eheschließung an sich oder über die Person des anderen Ehegatten (§ 31), den Irrtum über bestimmte persönliche Eigenschaften des anderen Ehegatten (§ 32), die arglistige Täuschung (§ 33) und den Fall einer Drohung bei Eingehung der Ehe (§ 34).

Die durch die Rechtsentwicklung der jüngeren deutschen Vergangenheit bedingte gesetzliche Aufteilung des Eherechts wird modernen systematischen Anforderungen nicht gerecht. Stellenweise wird daher in der rechtswissenschaftlichen Literatur die Zusammenfassung der gesetzlichen Regelungen in einer Kodifikation gefordert. [1] Für die Darstellung des Eherechts der Sotho-Tswana, das grundsätzlich aus der Sicht des deutschen Eherechts erfolgen sollte, ergibt sich somit die Notwendigkeit, die einzelnen eherechtlichen Bestimmungen in einen systematischen Zusammenhang zu stellen, wie ihn auch das heutige deutsche Eherecht nicht aufweist. In Über-

einstimmung mit dem mutmaßlichen normalen zeitlichen Ablauf der einzelnen Rechtshandlungen bei den Sotho-Tswana schildert der Verfasser daher zunächst die Voraussetzungen der Eheschließung, sodann den Vorgang der Eheschließung, darauffolgend die Rechtswirkungen der Ehe und anschließend das Problem der Beendigung der Ehe.

II. Die Voraussetzungen der Eheschließung

1. Allgemeines

In diesem Abschnitt sollen vor allem Fragen behandelt werden, die mit der allgemeinen Ehefähigkeit zusammenhängen, wie das sexuelle Vorleben, die Absolvierung der Stammesschule, das Heiratsalter sowie die Partnerbestimmung. Im Einklang mit dem üblichen zeitlichen Ablauf dieser Ereignisse in der Tradition der Sotho-Tswana soll zunächst die Partnerbestimmung, anschließend das voreheliche Geschlechtsleben, sodann die Initiation, das Heiratsalter und abschließend das Seniori-tätsprinzip erörtert werden.

2. Die Bestimmung der Ehepartner (Heiratsregeln)

a) Der bestimmende Personenkreis

aa) bei gewöhnlichen Heiraten

Es scheint bei den meisten Sotho-Tswana-Stämmen die Regel gewesen zu sein, daß die Bestimmung der künftigen Hauptehefrau (s. S. 233ff) zumindestens nach außen hin von den Familien der beiden Brautleute vorgenommen wurde. [2] Wahrscheinlich trafen diese Bestimmung jedoch nicht die Familien in ihrer Gesamtheit, wie es die pauschale Bemerkung Schmidts [3] vermuten lassen könnte. [4] In den meisten Fällen nennen die Autoren ausdrücklich die "Eltern", d.h. die Väter und Mütter der Brautleute. [5] In einigen Fällen wird weiter differenziert. Bei den Rolong sollen es die Väter beider Brautleute sowie

ein weiteres männliches Familienmitglied jeder Familie gewesen sein. Zu letzterem Personenkreis zählte insbesondere der ältere Vaterbruder und - falls dieser bereits verstorben war - ein jüngerer Vaterbruder zusammen mit einem älteren Familienmitglied der Brautleute beider Seiten. [6] Bei den Fokeng [7] und den Südsotho [8] sollen es lediglich die Väter beider Brautleute gewesen sein, bei den Pedi der Vater und die Vaterschwester beider Seiten. [9] Lediglich Segoete spricht im Fall der Südsotho von der Möglichkeit einer freien Wahl der "ersten" Ehefrau durch den Bräutigam. Als weitere Alternative soll für diesen auch die Möglichkeit bestanden haben, sich aus der Reihe der Töchter eines von den Eltern vorgeschlagenen Mannes die Hauptfrau zu wählen. [10] Es ist wohl richtig, diesen Fall als eine Akkulturationserscheinung zu betrachten, da er sich ohne ersichtlichen Grund in auffallender Weise von den übrigen Regelungen abhebt. Manche Autoren erwähnen eine nicht näher beschriebene notwendige "Zustimmung" durch bestimmte Verwandte, was nach modernem Rechtsverständnis das grundsätzliche Recht auf eine eigene Wahl voraussetzen würde. Im Hinblick auf die Tswana spricht Brown von einer "Genehmigung" durch die Eltern, [12] im Fall der Südsotho Ashton von dem Erfordernis einer "Zustimmung" seitens des Vaters der Braut. [13] Nach Mabille mußten sowohl die Hauptfrau des Brautvaters als auch der Vaterbruder der Braut "in Kenntnis gesetzt" werden, [14] was eine abgeschwächte Form der Zustimmung darstellen könnte. Bei den Vryburger Rolong hatte der Mutterbruder der vorgesehenen Braut seine ausdrückliche Erlaubnis zu geben, falls der Bräutigumg nicht die Kreuzbase,

sondern ein anderes Mädchen heiraten wollte. [15]

bb) bei Häuptlingsehen

Eine besondere Regelung galt vielfach bei den Heiraten der Stammesoberhäupter. Einem heiratswilligen Häuptling der Tlhaping stand zwar offiziell das Recht zu, sich seine zukünftige Hauptfrau auszuwählen, die Eheschließung bedurfte jedoch der Zustimmung seiner ratgebenden Verwandten. [16] Dem ledigen Stammesoberhaupt der Pedi teilten seine Berater mit, auf welche Braut die Wahl des Stammes gefallen war. Die Zeremonie der Bestimmung der Braut ging auf folgende Weise vor sich: Sobald der Häuptling entschieden hatte, daß die Zeit für eine Heirat gekommen war, gab er diesen Entschluß seinen Beratern bekannt und teilte ihnen gleichzeitig offiziell mit, auf welches Mädchen seine Wahl gefallen war. Es handelte sich dabei nahezu ausnahmslos um dieselbe Person, die bereits zuvor von den Vertretern seines Stammes auserkoren worden war. Die Berater beriefen daraufhin die männlichen Stammesmitglieder zu einer Versammlung ein, anläßlich der ihnen verkündete wurde, daß der Stamm ohne eine Königin sei und daß es nunmehr an der Zeit sei, eine solche zu benennen. Die Stammesversammlung hatte darüber abzustimmen, wobei sich ihre Entscheidung in der Regel mit der Vorauswahl der Ratgeber deckte. Es ist festzuhalten, daß die "Auswahl" der Braut durch den betroffenen Häuptling sowie die Versammlung offenbar eine Scheinwahl darstell-

te und daß das eigentliche Wahlrecht beim Beratergremium des Häuptlings lag. [17] Nach der Überlieferung mußte der Pedi-Häuptling Thulare vor der offiziellen Wahl den jüngeren Vaterbruder der Mutterseite um Rat fragen. Die Pedi behaupteten zur Begründung dieser Regelung, daß junge Menschen, die taten, was ihnen beliebte, damit ihre Verachtung gegenüber ihren Eltern zum Ausdruck bringen würden. Die Folge eines solchen Verhaltens war nach ihrer Überzeugung die Gefahr einer Zerstörung der traditionellen Ordnung. [18]

b) Der Zeitpunkt der Bestimmung

Die rechtliche Partnerbestimmung erfolgte in der Regel frühzeitig, oftmals solange die Betreffenden noch Kleinkinder waren, [19] verschiedentlich sogar noch vor deren Geburt. [20] Letzteres wird vor allem von den Tswana, [21] insbesondere vom Stamm der Rolong, [22] berichtet. Das in historisch überblickbarer Zeit häufigere Auftreten der Bestimmung im Kindesalter [23] besagt jedoch nicht, daß es sich hierbei um die ursprünglich verbreitetste Form gehandelt hat. Widersprüche in den Berichten lassen sich wohl damit erklären, daß über längere Zeiträume hinweg viele Stämme beide Varianten der Bestimmung handhabten. Eine Reihe von Stämmen kannte auch die Partnerbestimmung im Erwachsenenalter. [24] Mönnig weist darauf hin, daß die Bestimmung der Partner im Kindesalter besonders häufig bei Familien mit höherem so-

zialen Status angetroffen wurde, [25] was im Einklang mit der in diesem Bereich auch sonst beobachteten strikteren Befolgung der Heiratsregeln stehen würde. Die Bestimmung im Kindesalter soll in jüngerer Zeit oft Anlaß für Gerichtsverfahren gewesen sein, offensichtlich deshalb, weil sich hier die Berührung des traditonell familienbezogenen Denkens der Sotho-Tswana mit dem stärker individuumsorientierten südafrikanischen Recht besonders konfliktreich ausgewirkt hat. [26] Es mag daran erinnert werden, daß das seinerzeitige Stammesoberhaupt der Tshidi-Rolong, Montshioa I, bereits im Jahre 1878 das bis dahin ungebrochen geltende Vorrecht der betroffenen Familien zur Bestimmung der Ehepartner für ihre Kinder ausdrücklich abgeschafft hat. [27]

c) Der bestimmte Personenkreis

aa) Gemiedene Personen

aaa) in endogamer Richtung

Das Prinzip der Deszendenz war die Grundlage für eine Reihe von rechtlichen Beschränkungen bei der Bestimmung des Ehepartners. Dazu gehörten vor allem die zwischen bestimmten Verwandten geltenden Heiratsverbote (prohibited marriages). Sie wiesen Ähnlichkeiten mit entsprechenden Bestimmungen moderner Rechtsordnungen auf, waren aber in der Regel weitreichender.

Artikel 4 des deutschen Ehegesetzes verbietet eine Eheschließung zwischen Verwandten in "gerader Linie",

zwischen "vollbürtigen" und "halbbürtigen" Geschwistern sowie zwischen "Verschwägerten" in gerader Linie. Dem besseren Verständnis des Sprachgebrauchs mögen die folgenden Definitionen dienen. Nach deutschem Recht sind Personen "in gerader Linie" verwandt, deren eine von der anderen abstammt (§ 1589 BGB). In der "Seitenlinie" sind nach deutscher Rechtssprache Personen verwandt, die nicht in gerader Linie verwandt sind aber von derselben Person abstammen, wie z.B. Bruder und Schwester. Die Nähe der Verwandtschaft bestimmt sich nach der Zahl der sie vermittelnden Geburten, die bei der Verwandtschaft in der Seitenlinie über den gemeinsamen Stammvater gezählt werden müssen. Demgemäß sind die leiblichen Eltern mit ihren Kindern im ersten, diese mit den Elterneltern im zweiten, Geschwister im zweiten Grad in der Seitenlinie, Geschwisterkinder im vierten Grad in der Seitenlinie miteinander verwandt. [28] Die Verwandten eines Ehegatten sind mit dem anderen Partner "verschwägert" (§ 159o BGB). "Vollbürtige" sind Geschwister, welche dasselbe Elternpaar, "halbbürtig" solche, die nur einen Elternteil gemeinsam haben. [29]

Bei den Tswana und den Südsotho galt der Grundsatz, daß ein Mann weder einen in gerader Linie mit ihm verwandten weiblichen Vorfahren noch Nachkommen heiraten durfte. Verboten war auch die Ehe eines Mannes mit der Tochter eines Elternteils sowie mit der Vaterschwester oder der Mutterschwester. [3o] Die Pedi verboten Ehen innerhalb der ersten vier Verwandtschaftsgrade mit der

Ausnahme, daß einem Mann die Heirat mit der Tochter seines jüngeren Vaterbruders erlaubt war. [31] Für die Kinder zweier Brüder bestand offensichtlich bei den meisten Stämmen kein Eheverbot. [32]

Der Streit in der Literatur entzündete sich vielmehr an der Frage, ob sich die Kinder zweier Schwestern heiraten durften. [33] Die meisten Autoren verneinen dies für die Mehrzahl der Stämme, [34] während andere [35] von einer Erlaubnis zur Heirat ausgehen. Diejenigen Autoren, die ein Heiratsverbot annehmen, begründen ihren Standpunkt damit, daß die Schwestern mögliche Ehepartner des Vaters eines Mannes gewesen seien, so daß damit deren Töchter auch als seine potentiellen Schwestern aufzufassen waren. [36] Die Gegenmeinung beruft sich hingegen auf das verbreitete Sprichtwort, das lautete: "Heirate mich, Kind meiner älteren Schwester, damit unsere Rinder zu unserem Gehege zurückkehren können" (s. S. 96). Eine sachgerechte Beurteilung dieses Meinungsstreits ist nur möglich, wenn man berücksichtigt, daß als "seantlo-Frauen" (s. S. 152ff) im Falle des Todes der Mutter eines Mannes in der Regel nur die jüngeren Schwestern derselben in Frage kamen (s.S. 152). Damit galten auch nur deren Töchter als Schwestern dieses Mannes, nicht jedoch die Töchter einer älteren Schwester. Da diese Ausgangslage bei allen Ethnien grundsätzlich dieselbe war, dürfte es sich bei der zitierten Gegenmeinung um die Beschreibung von Übergangszuständen handeln, die als Folge der von den christlichen Missionaren heftig bekämpften seantlo-In-

stitution aufgetreten sind.

Im einzelnen gab es bei den verschiedenen Stämmen für einen Mann folgende überlieferten Heiratsverbote: Die Ehe mit einer Halbschwester, [38] mit einer Mutterschwester, bzw. Vaterschwester, [39] mit der Mutterschwestertochter, [40] mit einer Vaterbrudertochter, [41] sowie mit der Tochter einer Vaterbrudertochter. [42] Letzteres stellt eine nochmals zu überprüfende Angabe dar, da die Mutterbrudertochter bei den Sotho-Tswana in der Regel die bevorzugte Heiratspartnerin gewesen ist (s. S. 90). Für die Pedi galt weiterhin ein Verbot der Ehe mit der Tochter einer Halbschwester, mit der eigenen Stieftochter, mit der Tochter derselben, mit der Stiefschwester eines Elternteils, mit der "geschiedenen" (s.S. 260) Ehefrau des Vaterbruders und mit der "geschiedenen" Frau eines Sohnes bzw. des Vaters der Ehefrau. [43] Bei diesem Volk und den Kgatla erstreckte sich das Verbot auch auf die Heirat der Tochter eines Altersklassenregimentskameraden, da dieser als "Bruder" angesehen wurde. [44] Diese Beispiele deuten darauf hin, daß die Heiratsverbote nicht nur eine sexuelle Trennung von blutsverwandten Personen bezweckten, sondern auch solcher Personen, die in einer engen sozialen Beziehung zueinander standen, wie es vor allem bei Altersklassenregimentsmitgliedern der Fall gewesen ist.

bbb) in exogamer Richtung

Die beschriebene (s.S. 75) Einstellung gegenüber fremden Personen schloß in der Regel auch die Ablehnung des Fremden als Ehepartner ein, eine Haltung, die sich früher wohl in Form eines generellen Heiratsverbots für Fremde niederschlug. Den Kgatla war die Ehe mit Mitgliedern einiger Nicht-Tswana-Ethnien, wie der Sarwa, untersagt, [45] und auch die Fokeng mußten sich den Partner aus dem eigenen Stamm suchen.[46] Angehörige der Pedi durften niemals Tsonga heiraten, [47] die Tlokwa keine Kwena. [48] Entsprechendes galt bei vielen Stämmen für die Heiratsbeziehungen zwischen den sozial hochstehenden und den niedriger stehenden Klassen. Matthews berichtet, daß bei den Rolong die Leute königlicher Abstammung (ba losika lwa bogosi) nicht gerne ("... do not favour...") Ehen mit gewöhnlichen Stammesangehörigen (batlhanka), Dienern (balala) oder mit Fremden eingingen, die sich dem Stamm angeschlossen hatten (bafaladi). [49] Nach Zietsman war es den Männern aus den führenden Familien der Südsotho verboten, ihre Hauptfrauen aus einem anderen Stamm zu wählen, der von ihnen als "minderwertig" angesehen wurde. [50] Der Informant Motubatse führt zur Begründung für dieses Heiratsverbot der Pedi ein Sprichwort an, das lautete: "Laßt die Ziegen mit Ziegen umgehen und Schafe mit Schafen". [51] Es bestand ein verbreiteter Glaube, daß man von der Heirat Fremder absehen solle, da man zwar die Fehler der Angehörigen der eigenen "Sippe", nicht aber diejenigen Fremder einschätzen könne. [52] Die allgemein gültige Regel, die Fremden einem Heiratsverbot

zu unterstellen, wurde allerdings in der Vergangenheit häufig durchbrochen. Eheschließungen zwischen Sotho-Tswana-Männern und San-Frauen sollen bis ins 19. Jahrhundert belegt sein. Insbesondere die Häuptlinge heirateten häufig Frauen aus Häuptlingsfamilien anderer Stämme. [53]

ccc) Kranke Personen

Bei einigen Ethnien bildeten auch gewisse Krankheiten ein Ehehindernis. Es fällt dabei auf, daß körperliche Gebrechen in der Regel nicht darunterfielen. [54] Eine Ausnahme bildete das Vorliegen von Impotenz bei den Rolong [55] und den Koni [56], sowie eine Mißbildung der Fortpflanzungsorgane bei den Pedi. [57] Im Unterschied dazu stellten Geisteskrankheiten bei anscheinend den meisten Stämmen ein Ehehindernis dar. [58] Für die Kgatla galt dies nach Roberts nur dann, wenn die Krankheit ein Ausmaß erreicht hatte, das der betreffenden Person die Fähigkeit nahm, das Wesen der Ehe zu erkennen. [59] Als Grund für die weitgehende Irrelevanz körperlicher Gebrechen für die Eheschließung gaben Informanten an, daß es sich bei den Betreffenden ebenfalls um "Wesen mit menschlichen Gefühlen" handle, weswegen ihnen das Recht auf einen Heiratspartner nicht abgesprochen werden könne. [60] Im Falle der Geisteskrankheiten ging man hingegen offenbar davon aus, daß ihre Träger in der Regel keine sozial erwünschten "menschlichen" Gefühlsregungen äußern würden, weshalb sie auch keinen Anspruch auf eine menschenwürdige eheliche Verbindung

haben sollten. Außerdem wurden geistige Gebrechen nicht selten auf hexerische Einflüsse zurückgeführt, sodaß die betreffenden Personen der Gemeinschaft von vorneherein als gefährlich erschienen. [61]

bb) Bevorzugte Personen

aaa) Die Personen

aaaa) bei gewöhnlichen Heiraten

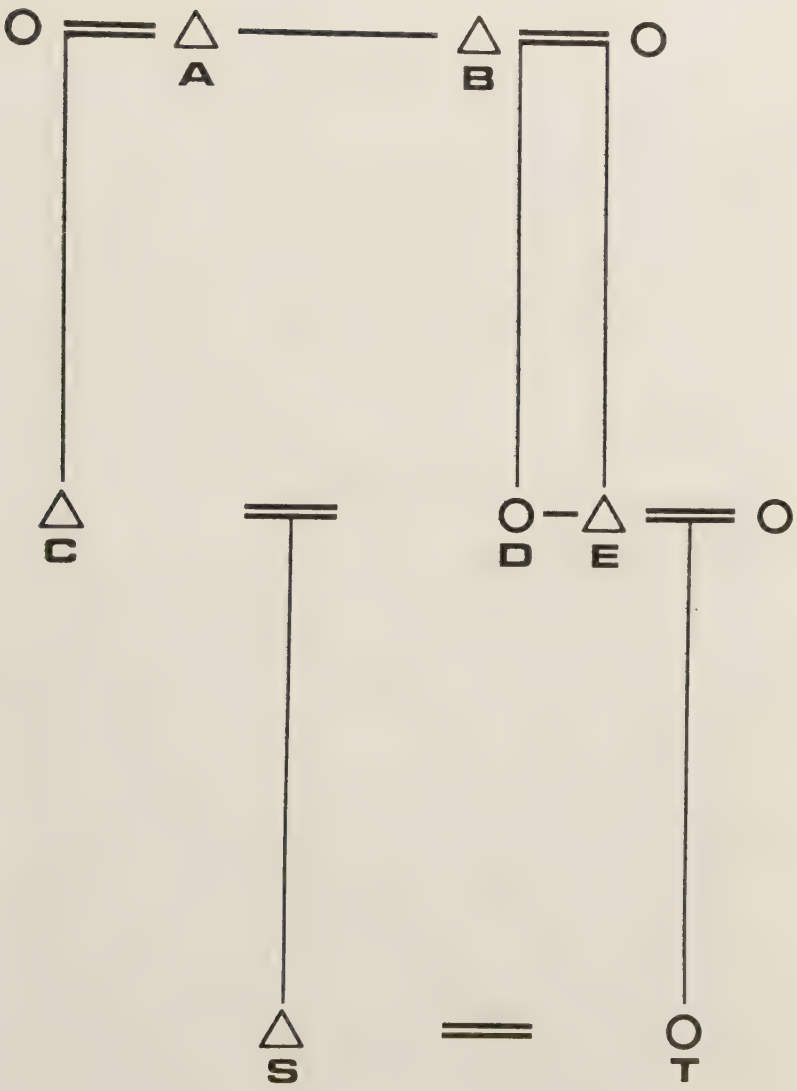
Alle Sotho-Tswana-Stämme dürften bestimmte weibliche Personen als Ehepartner bevorzugt haben. Für diesen Vorgang der rechtlichen Bevorzugung gewisser Personen nach verwandtschaftlichen Kriterien hat sich in der englischsprachigen Literatur der Ausdruck "preferential marriage" eingebürgert. [62] Die Vorliebe der Sotho-Tswana für die "Kreuzbasenheirat" [63] wird stellenweise sogar als Kennzeichen der betreffenden Stämme, vor allem als Unterschied zu den Nguni, aufgefaßt. [64] Bereits Hoernlé stellte fest, daß die Nguni klar von den Sotho geschieden werden müßten "in that they rigidly prohibit marriage, or sexual relations of any kind, with people related through any of the four grandparents". [65] Die Beurteilung der Berechtigung dieser Behauptung würde die Untersuchung der betreffenden Rechtszustände bei den Nguni erforderlich machen, was an dieser Stelle nicht möglich ist. Das Zitat kann aber als Indiz für die Bedeutung dieser Frage gewertet werden. Die Sotho-Tswana kannten offensichtlich mehrere Arten von "Vorzugsheiraten".

Soweit sie in ein- und demselben Stamm zusammentrafen, kann ihnen eine bestimmte Rangstellung zugewiesen werden.

Am verbreitetsten scheinen die Kreuzbasenehen in der Variante der Heirat mit der Mutterbrudertochter gewesen zu sein. Wohl bei den meisten Stämmen nahmen sie den ersten Rang ein. [66] Bei den Fokeng [67] und den Südsotho [68] nannte der betreffende Mann die Tochter des Mutterbruders bereits von klein auf "meine Frau" (mogatsa oder mogatsaka.). Die Anrede wurde auch dann beibehalten, wenn der Betreffende später ein anderes Mädchen heiratete. Weitverbreitet waren allem Anschein nach auch die Ehen mit der Tochter einer Vaterschwester. Motubatse spricht ihnen den ersten Rang bei den Pedi zu. [69] Ähnliches berichtet Schmidt für die Tlhaping. [70] Nach Ansicht einiger Autoren nahmen diese Heiraten jedoch nur dem zweiten Rang hinter den Bindungen mit der Mutterbrudertochter ein. [71] Die Ntshabeleng sollen diesen Heiraten den dritten Rang zugewiesen haben. [72] Die Bevorzugung der Tochter eines Mutterbruders bzw. einer Vaterschwester wird zumindestens für die Tswana auch durch ein Sprichwort belegt, das lautete "Die Kreuzbase (ntsala) ist seine Frau!" (ntsala wa motho ke mogatse). [73] Eine weitere, wenn auch nicht in diesem Ausmaß verbreitete Vorzugsheirat, stellte die Ehe mit der Vaterbrudertochter dar. Sie soll nach einer vereinzelten Meinung sogar bei den Südsotho den ersten Rang im System der Vorzugsheiraten beansprucht haben. [74] Die Rolong heirateten die Tochter ihres Vaterbruders gemeinhin an drittrangiger Stelle. [75] Nach Matthews galt dieser Grundsatz nur für die Töchter der jüngeren Vaterbrüder. [76]

Bei den Fokeng sollen die Ehen mit der Tochter eines jüngeren Vaterbruders drittrangig, diejenigen mit der Tochter eines älteren Vaterbruders viertrangig gewesen sein. [77] Language räumt diesen Ehen bei den Tlhaping die zweite Stelle ein,[78] ebenso Motubatse für die Pedi, soweit es sich um Heiraten mit der Tochter des älteren Vaterbruders handelte, wohingegen die Ehen mit der Tochter eines jüngeren Vaterbruders drittrangig gewesen sein sollen. [79] Im Unterschied zur Bezeichnung der Tochter des Mutterbruders bzw. der Vaterschwester nannte ein Mann der Fokeng die Töchter der Vaterbrüder "Schwestern" (kgaitsadi). [80] Heiraten mit der Tochter einer Mutterschwester dürften nur stellenweise vorgekommen sein und sind möglicherweise jüngeren Datums als die anderen Vorzugsheiraten. Ashton und Zietsman weisen ihnen den dritten Rang bei den Südsotho [81] zu, ebenso Van Zyl bei den Kolobeng. [82] Bei den Mamabolo erfuhren nach Coertze auch die Ehen mit der Tochter des Vatermutterbruders, [83] nach Mönnig die Heiraten mit der Tochter einer jüngeren Schwester der eigenen Ehefrau [84] eine gewisse, allerdings nicht näher beschriebene Höherbewertung. Es ist im letzten Fall zweifelhaft, ob es sich dabei um eine Vorzugsheiratsregel oder um einen Fall der seantlo-Ehe (s.S. 152 ff) handelt. Zu diesen Ehen mit bevorzugten Personen, die von den Pedi allgemein "Vereinbarungsheiraten" (lenyalo la tumelelo) genannt wurden,[85] ist grundsätzlich zu sagen, daß sie zumindestens in der historisch überblickbaren Zeit offenbar nicht mit jener unnachgiebigen Starrheit gehandhabt wurden, wie dies von manchen Autoren vermutet wird. [86] Von den Fokeng wird allerdings

berichtet, daß der Mutterbruder eines heiratsfähigen Mannes das Recht hatte, dessen Ehe mit einem anderen Mädchen "aufzulösen" (s.S.26off), falls der Betreffende nicht seine eigene Tochter als erste Ehefrau genommen hatte. [87] Es muß ferner beachtet werden, daß zwischen den häufigen Kreuzbasenheiraten und den Ehen zwischen Parallelvettern und -kusinen nicht selten Kombinationen stattfanden. [88] Angenommen, bei den Rolong waren A und B leibliche Brüder. Der Sohn (C) von A heiratete die Tochter (D) von B, seine Parallelkusine. Ihr gemeinsamer Sohn (S) ehelichte später die Tochter (T) eines Sohnes E von B, seines Mutterbruders. Es ist offensichtlich, daß die Ehefrau von S (T) seine Parallelkusine ("zweiter Ordnung") ist, da ihre beiden Großväter A und B Brüder waren. Sie ist aber zugleich auch seine Kreuzbase ("erster Ordnung"), da seine Mutter (D) eine Schwester des Vaters (E) von T ist. Viele Kreuzbasenheiraten wiesen diese Eigenschaft auf. Auf diese Weise wird verständlich, daß Kreuzbasenheiraten in der Verwandtschaftsstatistik häufiger auftreten, wenn man lediglich zwei Generationen überblickt, Parallelkusinenehen dagegen zahlreicher werden, sobald man mehr als zwei Generationen berücksichtigt. Aus der Sicht der Rolong waren grundsätzlich nur die ersten beiden Generationen (Primär- und erste Aszendenzgeneration) von Bedeutung. [89] Ein Diagramm mag das geschilderte Beispiel veranschaulichen.


A
B
C
D
E
S
T

bbbb. bei Häuptlingsehen

Auch die Bestimmung der Heiratspartnerin für die Angehörigen der Häuptlingsfamilien erfolgte bei den meisten Stämmen nach besonderen Grundsätzen. Die künftige Hauptfrau des Stammesoberhauptes mußte in der Regel selbst die Tochter eines Häuptlings sein. [90] Häuptlingsfamilien vermieden die Verbindung mit Angehörigen von Familien niedrigen Ranges. [91] Die Stammesoberhäupter der Pedi heirateten ausschließlich die Töchter von Häuptlingen benachbarter Stämme. Mönnig berichtet, daß etwa die Häuptlinge des Sekhukhuni-Stammes ihre Hauptfrauen (bahumagadi) aus der Häuptlingsfamilie der Kgaga wählten, denen sie sich aus historischen Gründen besonders verbunden fühlten. Die Söhne der Häuptlingsfamilie von Sekwati Mampuru suchten ihre Hauptfrauen bei den Magakala. Der Autor vermerkt hierzu: "...over a period of time chiefs thus establish a maternal cross-cousin relationship with other royal houses from which they habitually took many of their principal wives". [92] Im Fall der Verheiratung mit einer Angehörigen des eigenen Stammes sollten sich die Häuptlinge der Pedi ihre Hauptfrauen grundsätzlich aus den Familien der Unterhäuptlinge (kgosana) nehmen. Es scheint allerdings immer wieder vorgekommen zu sein, daß Häuptlinge ihren persönlichen Neigungen nachgaben und Mädchen aus rangniederen Familien heirateten, bzw. Nebenfrauen in den Stand von Hauptfrauen erhoben. Auf diese Fälle dürfte sich ein nicht im Originalwortlaut überliefertes, sarkastisches Sprichwort der Pedi beziehen, das sinngemäß besagte: "Ein Häuptling

wird von einer Dienerin hervorgebracht!" (a chief is fathered by a servant). [93] R.D. Coertze berichtet, daß auch die Angehörigen der Dynastie der Fokeng in der Regel die Töchter von Häuptlingsfamilien benachbarter Stämme [94] heirateten. Nach Lagden bevorzugten die Häuptlinge der Südsotho Töchter aus den Häuptlingsfamilien der Fokeng, da diese allgemein als von "königlicher Abstammung" (royal race) galten. [95]

bbb) Gründe der Bevorzugung

Für die bevorzugte Wahl bestimmter Partner werden von den Sotho-Tswana selbst mehrere Gründe genannt. Wohl allgemein erschien eine verwandtschaftliche Beziehung zu der Familie des künftigen Ehepartners als wünschenswert, wenn nicht sogar unerläßlich. [99] In diesem Zusammenhang beriefen sich Vertreter der Hurutshe auf die angeblich stärkere gegenseitige "Verträglichkeit" zwischen verwandten Familien, [100] die Rolong sprachen ihnen eine größere Vertrautheit mit den aktuellen Problemen der anderen Familie zu. [101] Nach Motubatse hielten die Pedi eine verläßliche Nachbarschaftsgesinnung nur zwischen verwandten Familien für denkbar. Andernfalls bestand nach ihrer Auffassung die Gefahr, daß die betreffenden Familien "zu einem dornenlosen Strauch würden und Seuchen, Knollenwürmer (tuberworm) sowie Nagelgeschwüre (whitlow) würden bald Einzug halten". [102] Die Pedi vermuteten in jenen Fällen, in denen sich nach der Heiratsordnung bestimmte Verwandte nicht heiraten wollten,

den Einfluß von Hexerei (witchcraft). [103] Jüngeren Datums dürften jene Begründungen sein, welche den Wert der Verwandtenehen in der Vermeidung biologischer Vermischungsvorgänge sehen wollen. Harries spricht in seinem Bericht über die Pedi von deren Befürchtung einer "Verunreinigung des Blutes". [104] Bothma erwähnt für die Ntshabeleng den Grundsatz, wonach man "das Blut des Mutterbrudes des eigenen Vaters suchen" sollte (... die bloed van sy pa se malome te gaan soek ..."). [105] Es fällt nicht schwer zu erkennen, daß die von den Informanten der verschiedenen Stämme bisher genannten Begründungen das System der bevorzugten Heiraten nicht zufriedenstellend deuten können. Die Haltung der Sotho-Tswana gegenüber dem "Fremden" war - wie bereits geschildert - zu ambivalent, um als stichhaltige Erklärung der genannten Heiratsregeln herangezogen werden zu können. Häufig stößt man auf ein Sprichwort, das eine zutreffendere Begründung, zumindest für die Bevorzugung der Tochter eines Vaterbruders, zu geben scheint. Es hieß etwa bei den Hurutshe: "Ngwana mangwane nuyale, kgomo di boêle sakêng", [106] bei den Ntshabeleng: "Ngwana-rangwana/ngwana-ramogolo, ntšee dikgomo di boe lešakeng" [107] und bei den Südsotho "Ngoana rangoana uyalle li khomo li beele sakeng". [108] Übersetzt lauten diese Sprichwörter etwa: "Tochter meines Vaterbruders, heirate mich, damit die Rinder in das Gehege zurückkehren". Die Sprichwörter enthalten einen deutlichen Bezug auf das bogadi-System (s.S. 158ff) der Sotho-Tswana. Es kann an dieser Stelle somit mit Recht vermutet werden, daß die mit der Übergabe des bogadi ver-

bundenen Vorstellungen einen Schlüssel zum Verständnis der Heiratsregeln darstellen. Im Hinblick auf die spätere Behandlung des bogadi-Systems soll dieser Vermutung jedoch in diesem Zusammenhang nicht weiter nachgegangen werden. Es kann aber bereits an dieser Stelle festgestellt werden, daß für die Begründung der Heiratsregeln wirtschaftliche Aspekte maßgebend gewesen sind.

3. Anforderungen an das voreheliche Sexualverhalten

a) Das Ideal der Jungfräulichkeit

Das sexuelle Verhalten der Ledigen war bei den meisten Sotho-Tswana-Stämmen im Hinblick auf die Eheschließung von Bedeutung. Diese Feststellung gilt besonders für die Mädchen. Über den vorehelichen Moralkodex der jungen Männer liegen nur wenige Angaben vor. Zietsman [109] spricht an einer Stelle davon, daß die Südsotho von ihren Jungen "Keuschheit" vor der Ehe forderten. Für eine Reihe von Stämmen ist die traditionelle Hochschätzung der biologischen "Jungfräulichkeit" der ledigen Mädchen überliefert. Die Tlhaping sahen in der Jungfräulichkeit die "vornehmste Eigenschaft" der unverheirateten Mädchen. Die Wertschätzung der Jungfräulichkeit ging bei diesem Stamm angeblich soweit, daß er seinen Häuptlingen nicht einmal gestattete, Witwen zu heiraten, selbst wenn diese alle übrigen Voraussetzungen für eine Hauptfrau erfüllten. [110] Die Hurutshe nannten ihre Jungfrauen voller Achtung die "Frauen des Häuptlings". [111] Nicht eindeutig geklärt ist hingegen die Haltung der Rolong. Während die Rolong-Informanten Moalosi und Rapulana die Jungfräulichkeit als rechtliches Eheerfordernis bezeichneten, vertrat die Kgotla die Auffassung daß die heiratsfähigen Männer zwar in der Regel Jungfrauen als Bräute bevorzugten, die Jungfraueneigenschaft jedoch nicht als juristische Ehevoraussetzung gewertet wurde. Bei den Pedi galt die Jungfräulichkeit als rechtliches Eheerfordernis. [112] Üblich war die Bitte der Mädchen an ihre männlichen Gefährten: "Du darfst mich nicht beschädigen!" (u se ke na usenya). [113]

Strenge Anforderungen an die "Keuschheit" der Mädchen bei den Lovedu bestätigen P.J. Coertze und Krige. [114] Als ungeklärt müssen die diesbezüglichen Verhältnisse bei den Koni angesehen werden. [115] Weitgehend ungesichert ist auch die Überlieferung für die Südsotho. Während Zietsman davon spricht, daß sie die Jungfräulichkeit ihrer Mädchen als "Ideal" anhen, [116] Raum ausdrücklich die "Keuschheit" der ledigen Frauen hervorhebt, [117] spricht Sekese lediglich davon, daß keine voreheliche Befruchtung erlaubt war, [118] und Ashton räumt ein, daß es manchmal ("sometimes") zu vorehelichem Geschlechtsverkehr gekommen sei. [119] Diese Meinungsunterschiede lassen sich wohl mit den uneinheitlich starken christlichen Missionseinflüssen im Bereich der Südsotho erklären, die zu unterschiedlichen Bewertungen der Sexualmoral bei den einzelnen Stämmen geführt haben mögen. Es erscheint allerdings naheliegend, anzunehmen, daß auch die Südsotho an einer positiven Bewertung der Jungfräulichkeit festgehalten haben, wobei immer noch die Frage unbeantwortet bleibt, inwieweit diese Eigenschaft als rechtliches Eheerfordernis galt. Für die letztere Auffassung spricht allerdings die Feststellung von Zietsman, daß bei fehlender Jungfräulichkeit der Braut kein, bzw. viel weniger bogadi gegeben werden mußte. [120] Die Stämme der Fokeng [121] und Tau sollen die Jungfräulichkeit nicht als rechtliche Ehevoraussetzung angesehen haben, wobei allerdings bei letzteren eine Entjungferung geheimgehalten werden sollte, [122] was darauf schließen läßt, daß wohl auch sie in früheren Zeiten dem vorehelichen Jungfrauenideal eine Bedeutung beigemessen haben dürften. Informanten gaben für die Kgatla als

Grund für die negative Bewertung der Jungfräulichkeit die traditionelle Befürchtung der Ehemänner an, "sich den Rücken zu verletzen", wenn sie eine geschlechtlich unberührte Frau heiraten würden. [123] Begründungen für diese Einstellung sowie ähnliche Vorstellungen bei anderen Ethnien sind in der Literatur nicht überliefert und konnten vom Verfasser auch nicht über seine Informanten in Erfahrung gebracht werden. Eine spätere Beschäftigung mit diesem Problem wäre daher wünschenswert. Die Jungfräulichkeit ehereifer Mädchen wurde bei einigen Stämmen [124] besonders festgestellt. Die Einzelheiten des Prüfungsverfahrens waren rechtlich kaum von Bedeutung.

b) Die "Spielehen"

Unabhängig von der Einstellung der einzelnen Stämme zur Frage des rechtlichen Erfordernisses der vorehelichen Jungfräulichkeit stellt sich bei den meisten Sotho-Tswana-Stämmen die Frage nach der Bewertung bestimmter sexueller Verhaltensweisen lediger Personen im Hinblick auf die spätere Eheschließung. Die in der Literatur anzutreffenden Verallgemeinerungen reichen von der Auffassung, daß voreheliche Sexualbeziehungen mißbilligt und die Betreffenden bei Entdeckung bestraft wurden, bis hin zu der Meinung, wonach diese Verhaltensweisen ausgesprochen positiv bewertet, zumindestens jedoch als moralisch neutral angesehen wurden. [125] Geschlechtliche Kontakte, die meistens Spielcharakter trugen

und der Vorbereitung auf das Eheleben dienten, werden von mehreren Stämmen berichtet. [126] Gegen die Annahme einer Verbreitung solcher Praktiken bei den Südsotho wendet sich lediglich Ashton, der den "unschuldigen Charakter" der Spiele der Kinder betont und hervorhebt, daß bei ihnen insbesondere jene beischlafähnlichen Verhaltensweisen streng verboten waren, die von den Zulu "ukumetsha" genannt wurden. [127] Bei den Pedi schlossen sich die Jungen und Mädchen mit Erlaubnis ihrer Eltern und im Einklang mit der öffentlichen Meinung [128] zu "Spielehen" (lenyalo la ditseka, marriages of contribution) zusammen, in deren Verlauf sie Hochzeitszeremonien in abgekürzter Form und die wesentlichen Züge des Ehelebens nachahmten. Die Wahl der Partnerin erfolgte auf Initiative der Jungen. Die Hilfe Dritter, meist von Freunden, nahmen diese nur dann in Anspruch, wenn die eigene Suche nach einer Partnerin erfolglos blieb. Zur Vorbereitung der Spielehen bauten die Mädchen an geeigneter Stelle niedrige Hütten mit Außenwänden, wo sich die Paare während der Abende versammelten. Die Jungen brachten zu diesen Anlässen Holz und Kleinvieh mit, das sie während des Rinderhütens sammeln konnten, die Mädchen bereiteten Maiskuchen. Wenn ein Mädchen während dieser Spiele eine andere als ihre eigene Familie besuchen wollte, mußte sie ihren Partner vorher um Erlaubnis fragen. Dieser schenkte ihr zum Dank für die gewährte Partnerschaft gelegentlich Perlen und Armbänder. Den Höhepunkt dieser Spiele bildete die Zeremonie um eine perlenbesetzte Puppe, genannt "das Kind" (lesea oder ngwana). Im Verlaufe dieser Feier, während der ein Schaf oder eine Ziege geschlach-

tet wurde, gaben die Jugendlichen der Puppe einen Namen und behandelten sie fortan wie ihr eigenes Kind. Während dieser Periode bestanden zwischen den Partnern nicht näher beschriebene sexuelle Beziehungen, die von den Pedi "xo raloka" ("sie spielen miteinander") genannt wurden und keine Ähnlichkeit mit den beischlafähnlichen "hlobonga" oder "gangisa"-Praktiken der Venda aufweisen sollen. [129] Die Bindungen an die Partner dauerten in der Regel bis zur Initiation und führten oftmals zu wirklichen Eheschließungen. [130] Nach einem Bericht von Hoffmann wählten sich die Mädchen der Mamabolo einen Partner aus, mit dem sie in der Zeit nach Sonnenuntergang begrenzte "Geschlechtsgemeinschaft" pflegten. Bei Einbruch der Nacht fand das Spiel ein Ende und beide Partner kehrten gemeinsam ins Dorf zurück. Nunmehr wußten alle Bewohner, welchen Mann sich das Mädchen erwählt hatte. Einige der jungen Männer wurden von den Eltern der Mädchen nach Hause eingeladen, wo sie ihnen Essen, ein Fell zum Schlafen und Wasser zum Waschen gaben, zum Zeichen dafür, daß sie ihnen als künftige Schwiegersöhne willkommen wären. [131] Die Frage, ob es bei diesen "Ehespielen" der jungen Südsotho zu einer Form des Pseudokoitus kam, wird von Zietsman [132] ausdrücklich bejaht, von Sekese [133] andererseits verneint. Die Pedi kannten ein Sprichwort, wonach "keine Hündin ohne einen Hund auskommen könne". [134] Mädchen ohne Partner begegneten auch die Südsotho mit Mißtrauen. [135] Sie gerieten nach Zietsman [136] leicht in den Verdacht, heimlich mit verschiedenen Männern sexuellen Umgang zu haben, was als schweres Fehlverhalten galt. Krüger sagt von den Pedi:"...

Hurerei treiben gilt ... als Verunreinigung". [137]

c) Die Geburt "vorehelicher" Kinder

Die Grenzen der in Fragen der vorehelichen Sexualmoral festzustellenden Gelassenheit der öffentlichen Meinung wurden bei allen Ethnien - also auch denjenigen, die der Jungfräulichkeit keinen Wert beimaßen - überschritten, sobald eine Ledige schwanger wurde. Die Folge war stets die Auferlegung eines Schadenersatzes für den männlichen Partner, meistens zusätzlich auch die bewußte soziale Abwertung von Mutter und Kind bzw. einer von beiden. Die voreheliche Schwangerschaft, die als eine große Schande galt, [138] wurde zunächst von der Familie der Frau geheimgehalten [139] und nach Möglichkeit abgetrieben. [140] Wenn die Frauen der anderen Familien die Schwangerschaft bemerkten, verspotteten und demütigten sie die Betreffende bis zum Zeitpunkt ihrer Niederkunft. [141] Die Pedi sagten über die Betroffene, daß sie "von einem Hund gebissen" wurde (that she has been bitten by a dog). [142] Manche Stämme verhängten auch über die unehelich geborenen Kinder Sanktionen. Eine Ausnahme dürften die Lovedu dargestellt haben, welche diese Personen keinem rechtlichen Ausnahmestatus unterstellt haben sollen. [143] Bei den Kgatla mußten diese Kinder sogar getötet werden, da man befürchtete, daß von ihnen unheilvolle Auswirkungen auf die Stammesgemeinschaft ausgehen könnten. [144] Die Hurutshe nannten die unehelichen Kinder "vergessene Wesen", die nur von ihren Müttern berührt werden

durften. [145] Die Pedi erlaubten keine Tötung. [146] Die betreffenden Kinder erhielten bei diesem Stamm jedoch keine eigenen Namen, sondern wurden beispielsweise "der Sohn/die Tochter der Mojaludi" (Name der Mutterfamilie, d. Verf.) genannt. [147]

Man kann somit feststellen, daß die traditionelle Gesellschaft der Sotho-Tswana eine sexuelle Annäherung der Geschlechter gefördert hat, soweit sie nicht zur Entjungferung, Prostitution oder Schwangerschaft der Mädchen führte.

4. Die Initiation

a. Die Bedeutung der Initiation für die Ehe

Die "Initiation", d.h. der rituell zu bewältigende Übergangszustand vom Kindes- zum Erwachsenendasein, hatte bei allen Sotho-Tswana-Stämmen eine entscheidende Bedeutung für die Ehe. [148] Wie bei vielen anderen Ethnien wirkte sich dieser Vorgang auch bei den Sotho-Tswana auf weitere Bereiche des sozialen Lebens der Heranwachsenden aus. Im Folgenden sollen nur die für das Eherecht bedeutsamen Aspekte der Initiationszeremonien behandelt werden. Aus der Literatur und den Informantenberichten geht hervor, daß die Initiation bei den meisten, wenn nicht allen Stämmen als rechtliche Voraussetzung für eine wirksame Eheschließung angesehen wurde. [149] Ein nichtinitiierter Mann galt den Sotho-Tswana allgemein als ein "Kind", das selbst keine normalen Kinder zeugen konnte, weshalb die von ihm gezeugten Nachkommen getötet werden mußten. [150] An dieser Stelle sollen der Vollständigkeit halber Stellen aus der Literatur zitiert werden, die für einige Stämme den Charakter der (Voll-)Initiation als juristische Voraussetzung für eine wirksame Eheschließung in Zweifel ziehen. Nach Harries [151] durften die Jungen der Pedi nach Vollendung des 1. Initiationsabschnittes , der "bodikane" (s. S. 1o8) heiraten. Laut P.J. Coertze [152] konnte eine Frau auch mit einer männlichen Person getraut werden, die noch nicht initiiert war. Die Rechtswirkungen der Ehe (s.S.233ff) sollen aber in diesem Fall erst mit dem Ablauf der Initiation des Mannes eingetreten sein. Ein anderer initiierter Mann

zeugte in der Zwischenzeit für ihn die Kinder. Zietsmann [153] zufolge soll es vorgekommen sein, daß ein Ehemann der Südsotho seine noch nicht initiierte Frau erst auf eine Stammesschule schickte, um sie dort nachträglich initiieren zu lassen. Es dürfte sich bei diesen Fällen durchweg um Akkulturationserscheinungen handeln, da sie in einem schroffen Gegensatz zu anderen Berichten über die Sotho-Tswana stehen. Eine nähere Untersuchung dieser Frage durch neue Feldforschung wäre wünschenswert.

An der zur Ehe hinführenden Initiation mußten grundsätzlich die Jugendlichen einer bestimmten Altersklasse teilnehmen. Bei den Tswana betrug das Alter der männlichen Initianden im allgemeinen zwischen acht und vierzehn [154], bei den Pedi zwischen zwölf und sechzehn [155], bei den Jungen der Südsotho zwischen sechzehn und achtzehn [156], bei deren Mädchen zwischen fünfzehn und zwanzig Jahren. [157] Der Umstand, daß die Mädchen in der Regel in einem späteren Lebensalter als die Knaben initiiert wurden, ist auch in einem Zusammenhang mit der polygynen Eheform (s.S.228ff) zu sehen und soll dort erläutert werden.

b. Die "Magenfett" (xo apesa-lomipi)-Zeremonie

Eine Ausnahme von der geforderten Zugehörigkeit zu einem bestimmten Altersklassenregiment bildeten diejenigen Kandidaten, für deren Mutter bis zu diesem Zeitpunkt noch kein bogadi (s. S.158ff) übergeben worden war. Sie hatten sich einer

besonderen, meist "xo apesa-lomipi" genannten Zeremonie zu unterziehen. [158] Die Zeremonie bestand darin, daß die Eltern des Kindes ein Schaf oder einen Ochsen, der vom Vater und Mutterbruder des Betreffenden besorgt werden mußte, schlachteten und das daraus gewonnene getrocknete Magenfett des Tieres um den Hals des Kindes hängten. Rolong-Informanten versicherten, daß es bei ihnen nicht üblich gewesen sei, den Inhalt des Magens über den Kandidaten auszuschütten, wie es die Hurutshe zu tun pflegten und führten diese Übung auf die Matabele zurück, die jedoch anstatt des Mageninhalts die Galle des Tieres verwendet haben sollen. Man wird im Hinblick auf eine ähnliche Zeremonie anläßlich der Eheschließung im engeren Sinn (s. S. 211) mit Breutz [159] wohl die Ansicht vertreten müssen, daß diese zeremoniellen Handlungen statusschaffend wirken sollten. Sie begründeten hier den Status des vollberechtigten Initiationskandidaten, dort den Status der "fertigen" Ehefrau.

c. Die ehebezogenen Aspekte der Initiation

aa. Allgemeines

Die Stämme der Sotho-Tswana kannten im allgemeinen eine zweistufige Stammesschule für die Jungen und eine einstufige für die Mädchen. [160] Nach Auskunft der Kgotla soll es bei den Rolong auch für die männlichen Initianden nur eine einstufige Schule gegeben haben. [161] Entsprechendes galt nach Harries [162] für einige Gruppen der Pedi. Die

Schule für die Jungen wurde zumeist "koma" (was soviel heißt wie "beschneiden") oder "lebollo" genannt (abgeleitet von "go bollo", d.h. verletzt werden). Beide Bezeichnungen weisen auf den Vorgang der Beschneidung hin. [163] Sie zerfiel in zwei Abschnitte, nämlich die "bodika", [164] abgeleitet vom Verbum "go dika", d.h. jemanden umzingeln oder verfolgen [165] und die "boxwera", [166] ein Ausdruck, der sich nach Jennings auf "go gwara" (schwierig zu behandeln) zurückführen lassen soll, [167] nach anderen auch zur Bezeichnung einer Freundschaft verwendet wurde. [168] Nach Meinung einiger Autoren [169] wurde bei den Südsotho auch gelegentlich der gesamte Beschneidungsvorgang als "bokwera" bezeichnet. Die Initiation der Mädchen nannten etwa die Tswana "bojale" und die Koni "jwale". [171] Der Ausdruck soll von "go yala", d.h. "säen" abgeleitet sein. [172] Trotz vieler Übereinstimmungen der Initiationsfeiern bei den einzelnen Stämmen dieser Gruppe finden sich auch hier einige kennzeichnende Unterschiede. [173] Die bodikane-Schulen folgten einander bei den Rolong nach Auskunft der Kgotla alle drei Jahre, nach der verbreiteten Ansicht der Informanten Makgatla und Moalosi alle fünf Jahre. Bei den Kolobeng soll der zeitliche Abstand vier bis sieben Jahre betragen haben, [174] bei den Koni sechs bis sieben Jahre [175] und bei den Pedi vier Jahre. [176] Ihr Beginn wurde bei den Pedi durch eine Botschaft des Unterhäuptlings, dessen Abteilung das zu initiierende Altersklassenregiment angehörte, an das Stammesoberhaupt angezeigt, die folgenden Wortlaut hatte: "Die Stiere des Rindergeheges sind erwachsen!" (dipoho di godile). Die Antwort des Stammesoberhauptes sollte erwartungsgemäß lauten:

"Laßt sie kastrieren!" (ga di faoloe). [177] An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, daß sich die Beschreibung der Initiation bei den Sotho-Tswana in der Literatur auffallend häufig an den Verhältnissen bei den Pedi orientiert. Es ist bemerkenswert, daß die Initiationsvorgänge bei diesem Stamm "am verwickeltsten" sein sollen ("... het die Bapedi sekerlik die mees ingewikkelde vorm van inisiasie"). [178] Die Angaben über den Zeitpunkt des Beginnens sowie die Dauer der Schulen weichen voneinander ab. Die bodikana begann nach überwiegender Auffassung im Zeitraum April/Mai [179] und dauerte etwa zwei Monate. [180] Während dieses Zeitraums hießen die Initianden bei mehreren Stämmen "die Unfertigen" [181] (lexaola). [182] Nach einer Zwischenperiode von etwa drei Monaten [183] begann die boxwera mit einer Durchschnittsdauer von etwa einem Monat. Danach nannte man die Kandidaten "lesoxane". [184] Besonders weit klaffen die Angaben über die Initiationsschule der Mädchen auseinander. Weitgehende Einigkeit besteht lediglich darin, daß diese grundsätzlich erst nach dem Abschluß der boxwera der Jungen stattfand. [185] Die Dauer dieser Schule wird von Breutz für die Rolong mit zwei Monaten, [186] von P.J. Coertze. [187] für die Koni mit einem Jahr angegeben. Von den Rolong-Informanten war hierüber keine Auskunft zu erhalten. Nach Beendigung ihrer Initiationszeit hießen die Mädchen der Südsotho "lethisa", [188] die der Lovedu "disholwe". [189]

Unter den Initiationsriten kam den körperlichen Verstümmelungshandlungen mit Sexualbezug (Beschneidung im weiteren Sinn) im Hinblick auf das zukünftige Leben der Ini-

tianden eine besondere Bedeutung zu, sodaß dieser Komplex von manchen Autoren wohl zu Recht zum (äußeren, d. Verf.) Hauptinhalt des Initiationsgeschehens erklärt wurde. [190] Den Vorgang der Beschneidung nannten die Tswana im allgemeinen "go rupa". [191] Dies ist ein Ausdruck, dem nach Raum die Südsotho-Bezeichnung "leripa" [192] aber möglicherweise auch das Wort "lebollo" [193] entsprechen soll. Die Südsotho verwendeten den Ausdruck "leripa" auch zur Bezeichnung einer Ohrmarkierung bei Rindern. [194] Da die betreffenden Verstümmelungen keinen unmittelbaren Bezug zum Eherecht aufweisen, wird auf die Darstellung dieser Vorgänge in diesem Zusammenhang verzichtet. [195] Es soll lediglich festgehalten werden, daß bei den Sotho-Tswana verschiedene operative Eingriffe an der Vorhaut der jungen Männer [196] und den Schamlippen bzw. der Klitoris der Mädchen [197] vorgenommen wurden.

Für das Eherecht sind hingegen manche der Zeremonien sowie Lehren von Bedeutung, mit deren Hilfe in den Initianden das Bewußtsein für individuelle Rangunterschiede sowie für ein der Ehe entsprechendes Sexualverhalten im weitesten Sinn geweckt werden sollte. Die "richtige", d.h. mit der Stammesüberlieferung konforme Einstellung der künftigen Familienväter - und insbesondere -mütter zu diesen Fragen war für den Bestand des polygynen Ehesystems (s.S.228ff) von Bedeutung und soll bei der Behandlung desselben näher erläutert werden. Der Weckung des Rangbewußtseins diente vor allem die wiederholte und in Variationen auftretende Züchtigung der Initianden nach ihrer sozialen Rangstellung sowie das Aufstellen der Initianden in ihrer sozialen Rangfolge.

In der Nacht vor der Beschneidung mußten sich etwa die männlichen Initianden der Pedi entsprechend der Rangfolge in ihrem Altersklassenregiment mit ihrem jeweiligen Anführer (kgosana ya mphatho) in einer Reihe aufstellen. Sodann befahl man ihnen, sich nach vorne zu beugen, worauf jeder von ihnen vom Leiter des Beschneidungslagers (rabadia) [198] zweimal mit der moretlwa-Gerte [199] auf den Rücken geschlagen wurde, beginnend mit dem Führer des Altersklassenregiments bis hin zum rangniedrigsten Initianden. Dieses rituelle Schlagen schien den Pedi derart wesentlich für die Bewußtseinsbildung der Initianden gewesen zu sein, daß sie sich auch bei späteren Streitigkeiten über die Rangstellung auf die Reihenfolge des Schlagens in der Beschneidungsschule beriefen. [200] Vor Anbruch des Tages, an dem der operative Eingriff stattfinden sollte, mußten sich die weiblichen Initianden der Pedi in der sozialen Rangfolge ihrer Familien aufstellen und wurden im dieser Reihenfolge mit schützender Medizin eingerieben. Auch die Operation erfolgte grundsätzlich in der sozialen Rangfolge, mit der einzigen Ausnahme, daß vor der ranghöchsten Teilnehmerin ein Mädchen von niedrigerem Status initiiert werden mußte. [201]

Die Literatur enthält zahlreiche Hinweise auf einen das spätere Eheleben umfassenden Sexualunterricht der männlichen und weiblichen Initianden. [202] Die Mitteilungen sollten jedoch aus mehreren Gründen mit Vorsicht aufgenommen werden. Einmal ist daran zu erinnern, daß die Initiationsschulen im Brennpunkt des Bekehrungseifers der christlichen Missionare standen. Dies hatte für manchen Missionarsbericht

zur Folge, daß er die Zusammenhänge des Initiationsgeschehens - insbesondere die Zeremonien mit sexuellem Bezug - aus religiöser Voreingenommenheit verzerrt darstellte. Der Missionar Kidd schreibt: "...The whole period of circumcision is one of unmitigated licence...". [203] Sein Berufskollege Laydevant kommt zu den Schluß: "... nothing is more filthy". [204] Als eine weitere Quelle der Unsicherheit bei der Beurteilung des überlieferten Materials kann wohl die Tatsache gelten, daß auch in der traditionellen Kultur der betreffenden Stämme ein gewisses Auseinanderklaffen zwischen dem tatsächlichen Sexualverhalten und der erwünschten Darstellung desselben bestanden haben dürfte, worauf insbesondere Eiselen hinweist.[2]

bb. Die Initiation der Jungen

Im Rahmen der Initiation der Knaben war es bei vielen Sotho-Tswana-Stämmen üblich, daß der von den Frauen im Gehöft des Häuptlings für die Kanditaten zubereitete Maisbrei zuerst in phallischer Form aufgetürmt wurde, bevor man ihn in der Nähe des Beschneidungslagers abstellte. [207] Den Initianden der Tswana lehrten ihre Betreuer mit Hilfe von Liedern und Parabeln die sexuelle Seite des Ehelebens. [208] Bei den Südsotho schloß diese Erziehung auch Anweisungen ein, wie die Beschnittenen sich in Zukunft zu verhalten hätten, um keine Jungfrau zu deflorieren. [209] Nach Zietsman verfolgte hingegen die Schule lediglich das Ziel, die Jungen vor künftigen Ehebrüchen zu warnen. [210] Die Pedi ließen ihre Kandidaten im Laufe der Initiation drei rituelle Züchtigungsstufen durchlaufen, deren dritte den Sinn hatte, die Jungen davor zu warnen, in Zukunft noch der eigenen Mutter zu gehorchen. Diese Warnung richtete sich nach Harries besonders nachdrücklich an die Söhne der Stammesoberhäupter. [211] Die angestrebte Erziehung zur "Selbständigkeit" des künftigen Mannes mag die Folge der traditionellen Auffassung gewesen sein, wonach die Initianden den von der Mutter auch körperlich abhängigen Zustand des Kindes endgültig beenden mußten. Der Hinweis auf die Häuptlingssöhne läßt allerdings auch einen Zusammenhang dieser Zeremonie mit den polygynen Eheverhältnissen der Häuptlingsfamilien (s.S. 231) erwarten und soll daher an dieser Stelle nicht weiter untersucht werden.

cc. Die Initiation der Mädchen

Nach der Eröffnung der Schule für die weiblichen Initianden der Pedi gab man diesen seitlich geöffnete Maisstengel in die linke Hand, denen zauberische Kräfte zugeschrieben wurden. Mit Hilfe dieses "Zauberstabes" mußten die Kandidatinnen mehrere Proben bestehen, u.a. einen Berg besteigen. Von demjenigen Mädchen, dem als erster der Stengel zerbrach, nahm man an, daß es sich eines künftigen Ehemannes nur kurz erfreuen würde, da dieser entweder bald sterben oder sie verlassen würde. Weil über die Vorgänge in der Initiationsschule in der Öffentlichkeit nicht gesprochen werden durfte, konnten sich aus dieser Situation manche unerwarteten rechtlichen Konflikte ergeben. Es soll öfters vorgekommen sein, daß die Eltern eines solchen Mädchens ihre Zustimmung zu der Heirat eines bereits bestimmten Mannes nachträglich aus diesem Grund verweigerten, ohne daß dem Betroffenen und seiner Familie der konkrete Anlaß bekanntgegeben werden durfte. In vielen Fällen sollen zumindestens in der jüngeren Vergangenheit zunehmend Verführungen die Folge gewesen sein, da sich viele der betroffenen Männer nicht mit der vermeintlichen "Sinnesänderung" der Familie des Mädchens abfinden mochten. Auch die Mädchen hatten Benachteiligungen in Kauf zu nehmen. Es scheint, als ob ihre Familien die einzige Möglichkeit zur Abkehr dieses vermeintlichen Unglücksfalles darin sahen, die Betreffenden älteren Männern zur Frau zu geben. Von diesen nahm man an, daß sie genügend "abgehärtet" waren, um den Zauber zu brechen, der auf den Unglücklichen

lastete. [212] Die Leiterin der Schule prägte den weiblichen Initianden als Verhaltensregel ein, niemals andere Männer zurückzuweisen, falls sie die zukünftigen Ehemänner längere Zeit sexuell vernachlässigen sollten. Während eines Zeitraums von etwa zwei Monaten nach einer Schwangerschaft sollten jedoch die Betreffenden nur mit dem Zeuger Geschlechtsverkehr haben, da andernfalls der andere Mann sterben müßte.[213] Das auffallende "Abhärtungstraining" der Südsotho-Initiandinnen werteten mehrere Autoren wohl zu recht als Vorbereitung für das Ertragen der späteren Geburten. [214] Im Rahmen ihrer täglichen Übungen, insbesondere während der ersten zehn Tage nach Eröffnung der Schule, spielte das Baden eine besondere Rolle. Man wählte zu diesem Zweck ein Wasserloch, in dem alle Mädchen zugleich Platz nehmen konnten. Nachdem sich die Kandidatinnen hingekauert hatten, wurden sie von Frauen aus Schöpfgefäßen mit Wasser übergossen, wobei sie unbeweglich sitzen bleiben mußten. Sollte sich dabei eines der Mädchen schütteln oder wasserscheu zeigen, fiel es als "letshopya"[215] der allgemeinen Verachtung anheim und hatte wegen der bei ihm vermuteten geminderten Fruchtbarkeit nur geringe Heiratschancen. [216] In dieser Zeremonie äußert sich die gedankliche Assoziation von Wasser mit Fruchtbarkeit. Meistens trat sie uns bei den Sotho-Tswana im Vorstellungszusammenhang Regen-landwirtschaftliche Fruchbarkeit gegenüber. Hier stellt sie sich in der Beziehung Badewasser - weibliche Fruchtbarkeit dar. Häufig traf man nach Breutz auf eine Zeremonie, die offensichtlich symbolisch die Schmerzhaftigkeit des Geburtsvorgangs anzeigen sollte. Bei einigen Stämmen formte

man zu diesem Zweck aus Lehm eine Figur, die dicht mit langen Dornen besetzt und in der Sonne hart getrocknet wurde. Dieses sogenannte "Baby" (lesea) [217] legte man jeder Kandidatin zwischen die Oberschenkel und drückte diese daraufhin so zusammen, daß die Dornen tief in das Fleisch eindrangen und Blut floß. Damit galt das "Kind" symbolisch als geboren. Es wurde dem Mädchen auf den Rücken gebunden, worauf es dieses knieend schaukeln mußte, um es sinnbildlich einzuschläfern. Der Lehmklumpen wurde anschließend noch weiter erhitzt, und die Mädchen mußten daran lecken. Wenn sie sich dabei die Schmerzen anmerken ließen, schlug man sie mit Dornenstökken. [218] Auch bei den Pedi hatten die weiblichen Initianden eine mit Dornen besetzte Tonpuppe nach Kleinkinderart mit sich herumzutragen. [219]

5. Das Heiratsalter

Bereits die Behandlung der Frage des Alters der Initianden ließ vermuten, daß das traditionelle Eherecht der Sotho-Tswana kein festgelegtes Mindestheiratsalter kannte [220], wie es im übrigen auch kein Volljährigkeitsalter gab. [221] Das Heiratsalter läßt sich vielmehr nur auf indirekte Weise durch den Umstand bestimmen, daß eine Heirat für beide Partner vor dem Abschluß der Initiation, bzw. eines bestimmten Initiationsabschnitts, d.h. im allgemeinen dem Ende der Pubertätsperiode, grundsätzlich nicht möglich war. [222] Es fällt auf, daß die Mädchen allgemein früher heirateten

als die Männer, [223] was möglicherweise damit zusammenhing, daß die männlichen Intianden nicht in die gleiche Altersklasse einheiraten durften, sondern sich ihre Frauen aus der nachfolgenden Intiationsschule wählen mußten. [224] Diese Tatsache hatte u.a. zur Folge, daß in der polygynen Gesellschaft der Sotho-Tswana oft ein großer zeitlicher Abstand zwischen der Heirat der einzelnen Ehefrauen eines Mannes bestand. Die Pedi hielten es beispielsweise für einen Mann angemessen, wenn dieser seine erste Frau mit ungefähr fünfundzwanzig Jahren, die zweite um die vierzig und die dritte erst heiratete, nachdem er annähernd sechzig Jahre alt geworden war. [225] Somit ergab sich bei den Tswana im allgemeinen ein Heiratsalter der Männer bei fünfundzwanzig bis dreißig Jahren (Frauen: neunzehn bis sechsundzwanzig) [226], bei den Männern der Pedi zwischen fünfundzwanzig und sechzig [227] und bei den Männern der Südsotho zwischen dreiundzwanzig und sechsundzwanzig (Frauen: achtzehn bis vierundzwanzig) Jahren. [228]

6. Das Senioritätsprinzip

Das mittelbar auf die Zugehörigkeit zu einem Altersklassenregiment zurückzuführende "Heiratsalter" war für den Zeitpunkt der Eheschließung nicht allein ausschlaggebend. Für eine Reihe von Stämmen liegen Berichte vor, daß sie bei ihren Heiraten einem besonderen "Senioritätsprinzip" folgten. Einige Autoren bekunden, daß bei manchen Stämmen jüngere Schwestern mit ihrer Heirat so lange warten mußten, bis ihre

älteren Schwestern geheiratet hatten. [229] Für die Fokeng wird überliefert, daß bei ihnen ein Mann nicht heiraten durfte, bevor der Anführer seines Altersklassenregiments geheiratet hatte, es sei denn, das Stammesoberhaupt hatte hierfür seine Zustimmung gegeben. [230] In Anbetracht des ausgeprägten sozialen Rangbewußtseins der Sotho-Tswana liegt es nahe, eine frühere allgemeine Verbreitung des Senioritätsprinzips für die Eheschließung bei Männern wie Frauen sowohl im Familien- als auch im Bereich der Altersklassenregimenter anzunehmen. Breutz erinnert daran, daß die Tswana selbst heutzutage noch manchmal den älteren Bruder halb scherzhaft als "Häuptling", den jüngeren als "Untergebenen" anreden, was die frühere Bedeutung des Senioritätsprinzps unterstreichen dürfte. [231]

III. Der Vorgang der Eheschließung

1. Allgemeines

Die traditionelle Eheschließung der Sotho-Tswana, beginnend mit dem Verschwägerungsvertrag bis hin zu den oft monatelang danach stattfindenden Abschlußzeremonien, stellte einen rechtlich bedeutsamen Prozeß von sich stadienmäßig verändernden Familienbeziehungen dar. Der Stufencharakter der Eheschließung findet mit der Regelung des "Verlöbnisses" auch im deutschen Recht einen Niederschlag. Das Bürgerliche Gesetzbuch enthält keine Legaldefinition des Verlöbnisses. Nach Diederichsen hat man darunter zweierlei zu verstehen: Einmal den Vertrag, durch den sich zwei Personen verschiedenen Geschlechts gegenseitig versprechen, für künftig die Ehe miteinander einzugehen, zum anderen das dadurch begründete familienrechtliche Gemeinschaftsverhältnis (Brautstand). [1] Es ist jedoch zweifelhaft, ob der Begriff des "Verlöbnisses" in das Recht der Sotho-Tswana übertragen werden kann. Wie bereits ausgeführt, war es den heiratsfähigen Sotho-Tswana in der Regel verwehrt, sich den Ehepartner selbst zu wählen. Dieser wurde grundsätzlich von den beiden Familien bestimmt. Im Hinblick darauf, daß der Begriff des Verlöbnisses eine zumindestens vertragsähnliche Beziehung zwischen zwei Personen voraussetzt, könnte dieser Terminus nicht ohne erhebliche Vorbehalte in das Recht der Sotho-Tswana übertragen werden. Entscheidend für die Ablehnung seiner Übernahme zur Umschreibung äußerlich ähnlicher Institutionen im Eherecht der betreffenden Stämme ist aber der Umstand, daß das Verlöbnis

im deutschen Recht eine zwar mögliche aber keine notwendige Voraussetzung für die Ehe darstellt. Bei den im Folgenden zu behandelnden rechtlichen Stadien der Eheschließung handelt es sich jedoch um zwingende Erfordernisse des traditionellen Rechts.

Keine Einigkeit besteht in der Literatur über die Anzahl und die inhaltliche Ausformung der einzelnen zeremoniellen Stadien. Schmidt unterscheidet drei Stadien, nämlich erstens die Vorgänge im Gehöft der Familie des Bräutigams, zweitens diejenigen im Gehöft der Familie der Braut, schließlich drittens eine Periode des Einlebens der Braut in die Familie des Bräutigams. [2] Breutz will für die Eheschließung "zwei zusammenfließende Ereignisse" beachtet wissen, nämlich die zeremonielle Vereinigung des Paares mit der Heimholung der Braut und zum anderen die Verbindung der beiden Familien sowie die Sicherung der rechtlichen Zugehörigkeit der geborenen Kinder zur Linie des Vaters. [3] Reuter unterscheidet den sogenannten "Verschwägerungsvertrag" zwischen den betroffenen Familien, den eigentlichen "Ehevertrag" und die Begründung eines neuen Familien- und Besitzstandes. [4] Demgegenüber soll hier unter teilweiser Verwendung der bisher genannten Einteilungen für die Sotho-Tswana von einer aus fünf Stadien bestehenden Eheschließung ausgegangen werden, die im Folgenden näher erläutert wird. Es wird unterschieden zwischen dem "Verschwägerungsvertrag", einem darauffolgenden "Familiengründungsabkommen", der 'Probephase', der Übergabe des "bogadi" sowie den "Abschlußzeremonien".

2. Der Normalfall

a. Der Verschwägerungsvertrag

Das erste Stadium der Eheschließung wurde von den meisten Tswana-Stämmen nach der damit verbundenen Tiergabe als "peelelo" [5], von den Fokeng als "go tlhoma letlhokwa" [6] und von den Südsotho als "tebeletso" [7] bezeichnet. Der Ausdruck "peelelo" soll sich von dem Verb "go peelelo", bzw. "go beelela" ableiten, was soviel bedeutet wie "etwas hinstellen "oder" in Pfand geben". [8] R.D. Coertze übersetzt die Bezeichnung der Fokeng mit der Formulierung "um einen Grashalm aufzurichten", [9] Alle diese Übersetzungsversuche lassen erkennen, daß es sich dabei um die symbolhafte Beschreibung der Frühform der zur Eheschließung hinführenden Verschwägerung zweier Familien handelte.

Den Abschluß des Verschwägerungsabkommens gaben die meisten Stämme durch bestimmte zeremonielle Handlungsweisen kund. Zumindestens bei den Tswana [10] und Südsotho [11] scheint es üblich gewesen zu sein, daß ein Bräutigam seinen Heiratswillen dadurch anzeigte, daß er eines Morgens besonders früh aufstand und die Rinder aus dem Gehege jagte, sodaß die Kälber erst im freien Feld die Milch der Mutterkühe trinken konnten. Sobald seine Eltern dies bemerkten, sollten sie sich fortan für die künftigen Heiratsverhandlungen (s.S.125ff) bereithalten. Bei den Südsotho kam zu dem Auslassen der Rinder noch die Weigerung des Bräutigams hinzu, an dem betreffenden Tag Nahrung zu sich zu nehmen. [12] Diesen ganzen Verhaltenskomplex bezeichneten die Südsotho als "ho raha moritsoane". Den

genannten Ausdruck übersetzten einige Autoren mit "er, der einer Schüssel einen Fußtritt geben will". [13] Der Abschluß der Zeremonie gab dem Bräutigam einen Anspruch (beelela) auf dieses Mädchen als seine zukünftige Hauptfrau. [14]

Bereits in diesem Stadium der Eheschließung überbrachten bei einigen Stämmen der Bräutigam, bzw. die Vertreter seiner Familie der Braut bestimmte Gaben. Die Gaben bestanden bei den Rolong aus einer Milchkuh für die Braut sowie aus jährlichen Korn- und Fleischlieferungen. [15] Die Pedi besiegelten das Verschwägerungsabkommen durch Übergabe eines "Stiers", den der Bräutigam eigenhändig dem Vater der Braut übergeben mußte. Obwohl diese Gabe stets mit der Bezeichnung "Stier" (poo) belegt wurde, konnte in der Regel stattdessen auch eine Kuh gegeben werden, die der künftigen Milchversorgung des Mädchens diente. Die Bezeichnung "Stier" sollte nach Meinung von Mönnig das starke Forderungsrecht des Bräutigams an der Braut symbolisieren. [16] Die Eltern des Bräutigams stellten außerdem ein Kalb für die Herstellung guter Beziehungen zur Familie der Braut zur Verfügung. Falls sich die Braut in der Zukunft weigern sollte, die Heiratszeremonien mit der Familie des Bräutigams fortzusetzen, war die Mutter desselben berechtigt, das Kalb zurückzuverlangen, womit die bisherigen Familienbande nach außen als zerbrochen galten. [17] Die Rolong kannten keinen Anspruch auf Rückforderung der Gabe. [18] Für die Südsotho wird die Übergabe von zwei Färsen seitens der Eltern des Bräutigams an die Verwandtschaft der Braut erwähnt. Daneben war es üblich, daß der Bräutigam der Braut besondere Steine und Schnüre als Zeichen der Anerkennung

überbrachte. [19]

b. Das Familiengründungsabkommen

aa. Allgemeines

Die im folgenden Teil geschilderten Eheschließungszeremonien, die wegen ihrer Bedeutung für das Zustandekommen der "Ehe" als "Familiengründungsabkommen" bezeichnet werden, wurden von den Rolong "patlo" [20] genannt. Dieser Ausdruck läßt sich auf das Verb "go batla" zurückführen, was Schüler mit "eine Frau suchen" [21] übersetzt.

bb. Die Bindungsphase

aaa. Der Erkundungsteil

Bevor die Familien der inzwischen erwachsenen Brautleute miteinander in offizielle Verhandlungen über die Heirat traten, mußten bestimmte vorbereitende Schritte in Richtung auf eine allmähliche Zusammenführung der Familien unternommen werden. Diese Erkundung der offiziellen Bereitschaft zur Eheschließung bestand im wesentlichen aus einer förmlichen Beschlußfassung der Familie des Bräutigams über die "Wahl" der zukünftigen Schwiegertochter und den ersten zeremoniellen Annäherungshandlungen von dieser Seite in Richtung auf die Verwandtschaft der Braut. Nachdem der Vater des Bräutigams - meist auf Initiative der Mutter des Betreffenden [22] - das

vorher (s.S. 125) beschriebene sonderbare Verhalten seines Sohnes nach außen hin zur Kenntnis genommen hatte, berief er den "Familienrat" ein und benachrichtigte meistens auch sogleich den Vater der Braut. [23] Der Familienrat bestand in diesen Fällen bei den Rolong aus allen erwachsenen männlichen Familienmitgliedern des Bräutigams, [24] bei den Südsotho neben dem Vater des Bräutigams aus dessen Großvater väterlicherseits und dem Mutterbruder, [25] bei den Hurutshe auch aus der Vaterschwester. [26] Nach einem positiven Beschluß des Familienrats bahnte bei den meisten Stämmen der Vater des Bräutigams im Rahmen eines Informationsbesuchs beim Vater der Braut den ersten offiziellen Kontakt an. [27] Bei den Tau besprach sich der Vater des Bräutigams zuerst mit der Mutter der Braut, die in der Regel, d.h. im Falle der vorgesehenen Kreuzbasenheirat, seine leibliche Schwester war. [28] Die Pedi schickten nach Harries und P.J. Coertze den Bräutigam selbst voraus. Dieser begrüßte die Eltern der Braut mit der Redewendung: "Dunkelheit hat mich überkommen" (ke dikeletsoe), womit er zum Ausdruck bringen wollte, daß er bei ihnen seine zukünftige Hauptfrau suchen und vorübergehend wohnen wollte. Er blieb in der Regel zwei bis drei Tage. Während dieses Zeitraums sollte er der Braut nur wenig Aufmerksamkeit schenken. [29] Diese ersten Besuche geschahen zu dem Zweck, "die Quelle auszuprobieren" (go hlotha madiba). Sie stellten eine "Vorsichtsmaßnahme" dar, die nach Mönnig dazu diente, die Familie des Bräutigams vor einer demütigenden Ablehnung zu bewahren. [30]

bbb. Der Werbungsteil

aaaa. Die Werbungszeremonien

aaaaa. Der Auftrag der "Boten"

Der in zeremonieller Hinsicht bedeutungsvolle Werbungsteil stellte sich bei den einzelnen Stämmen verschieden dar. Grundsätzlich läßt sich eine Zeremonienfolge feststellen, mit deren Hilfe eine gegenseitige Annäherung der Familien erreicht wurde: Nachdem die Familie des Bräutigams zunächst "Boten" zu der Familie der Braut sandte, die in der Regel die Heiratsabsicht bekundeten, trafen Vertreter der männlichen und später auch der weiblichen Verwandtschaft beider Brautleute zu getrennten Unterredungen zusammen, die schließlich mit der Übergabe einer Versprechungsgabe seitens der Familie des Bräutigams und etwaiger Gegengaben ihren Abschluß fanden.

Die meisten Stämme nannten die Boten "mmaditsela". [31] Diese Bezeichnung bedeutet nach Mönnig "Mutter der Straße" [32] und dürfte somit als eine anschauliche Beschreibung der zur Eheschließung hinführenden Tätigkeit der betreffenden Personen aufzufassen sein. Die Pedi kannten auch noch die Benennungen "motseta" und "bakgoenyana". [33] Die Boten wurden in fast allen Fällen von der Familie des Bräutigams, bei den Pedi und Lovedu aber zuweilen auch von der Familie der Braut beauftragt. [34] Bei mehreren Tswana-Stämmen [35] kam als Bote stets der Mutterbruder des Bräutigams in Betracht, bei den Pedi der Mutterbruder, der Vaterbruder und weitere "angesehene" Familienmitglieder desselben. [36] Die Moletse kannten vier nicht näher bezeichneten Boten. [37] Bei den

Mamabolo konnten Boten nach P.J. Coertze sowohl Männer als auch Frauen sein, [38] nach Hoffmann nur Frauen. [39] Die Südsotho beauftragten einen jüngeren Vaterbruder des Bräutigams (rangwane). [40] Wohl erst in jüngerer Zeit konnte diese Aufgabe auch von einem engen Freund des Bräutigams übernommen werden. [41] Die Bitte um das formelle Einverständnis der Familie der Braut zu der beabsichtigten Heirat kleideten die Boten in der Regel in stereotype Redewendungen. Am häufigsten fragten sie symbolisch nach einer Kalebasse mit Wasser. Der Abgesandte der Familie des Bräutigams der Pedi sagte bei seiner Ankunft im Familiengehöft der Braut: "Ich bin gekommen, um nach einer Kalebasse mit Wasser zu fragen" (ke tlile go kgopela). [42] Die entsprechende Frage lautete bei den Ntwane "go kopa sogô sa mêêtse", [43] bei den Hurutshe "segô sa metse", [44] bei den Fokeng "re fitlhile go kopa segô sa metsi". [45] Für die Rolong überliefern die Quellen zwei Varianten. Breutz und meine Informanten Moalosi und Rapulana vertraten die Auffassung, daß auch bei ihrem Stamm die Bitte um eine Kalebasse mit Wasser im Vordergrund stand. Der Bote sagte: "Ich möchte eine Kalebasse mit Wasser" (tsego tsa metse). Mein Informant Choeu beharrte jedoch darauf, daß die traditionelle Frage folgendermaßen gelautet habe: "Habt ihr nicht eine Tochter, die bereits Wasser tragen kann? Sie soll für uns Wasser tragen" (ritsile go batla sigametsi). Der Unterschied in der Überlieferung ist für die Interpretation der Zeremonie von Bedeutung. Das Wasser als Symbol für die Fruchtbarkeit, die Kalebasse als Symbol für den Körper weisen in diesem Zusammenhang unmittelbar auf die weibliche Fruchtbarkeit hin.

Mit dem Hinweis auf die Frau als Wasserträgerin dürfte indessen mehr die Fähigkeit der zukünftigen Hausfrau angesprochen sein, die in der Lage sein mußte, allein auf sich gestellt für den oft mühseligen Wassertransport zu sorgen. Es ist allerdings zu berücksichtigen, daß beide Fragestellungen einen für die Ehefrau in der traditionellen Gesellschaft kennzeichnenden Zustand beschreiben. Bei einigen Stämmen der Nordsotho, u.a. den Pedi, konnte der Vermittler auch um den "kleinen Hund" der Familie der Braut bitten. Die entsprechende Redewendung lautete: "Ich bin gekommen, um nach Eurem Hündchen zu fragen" (ke tlile xo kxopela mpšanyana ea lena).[46] Die Hurutshe verbanden beide Fragen miteinander. Bei ihnen baten die Bewerber "um eine Kalebasse mit Wasser für eines ihrer Hündchen, das sehr großen Durst hat".[47] Es ist wahrscheinlich, daß letztere Bitte den Fall der Überlagerung eines Motivs durch ein anderes darstellt, wobei für eine gewisse Übergangszeit beide Motive nebeneinander verwendet wurden. Bei einigen Transvaalsotho-Stämmen baten die Boten des Mannes um "Schnupftabak" (ke tlile xo kxopela fola).[48] Mit diesen "Kernfragestellungen" dürften bei einigen Stämmen, insbesondere im Falle der Eheschließungen von Häuptlingen, weitere zeremonielle Fragen verbunden worden sein, die einen zusätzlichen Aufschluß über die Bewertung der Eheschließung geben. Nach der Information von Motubatse, der sich hierbei auf eine Aussage von Häuptling Ngwanatsomane Sekwati Thulare aus dem Jahre 1903 bezieht, fügten die Pedi bei solchen Anlässen die Bitte um "friedliche Koexistenz und gegenseitige Hilfeleistung im Falle einer Bedrohung durch Raubtiere"[49]

an. Gerade diese Aussage hebt den Charakter der traditionellen Ehe sowohl als Familienschutzbündnis als auch als Instrument zur Besiegelung politischer Bündnisse zwischen den Stämmen hervor.

Die Reaktion der Familie der Braut verlief in der Regel ebenfalls auf zeremoniell vorbestimmte Weise. Bei den Rolong antwortete der Mutterbruder der Braut auf die entsprechende Frage der Boten des Bräutigams: "Ihr werdet eine Frau bekommen, aber wir wollen vorher die Rinder sehen" (lottla bona mosadi rebatlhe dikgomo). [50] Die Antwort lautete bei den Hurutshe: "Wir haben etwas Wasser, sind aber sehr arm". Daraufhin erwiderten die Boten des Bräutigams: "Wir sind auch arm, haben aber noch ein paar Rinder übrig". [51] Diese Bemerkung bezieht sich unverkennbar auf die später zu übergebende Versprechens- bzw. bogadi-Gabe. Die Mamabolo erwiderten dem Boten: "Wir verstehen Euch nicht. Bring' der Mutter der Braut eine tsweci-Kuh und einen Ochsen für den Eingang des Gehöfts" (cisha tsweci ya mma motho sepe sa kgoro). Als "tsweci" bezeichneten die Mamabolo eine Kuh, die erst vor kurzem gekalbt hatte. Auch diese Redewendung dürfte somit einen Hinweis auf die Fruchtbarkeit der Braut enthalten. Der Ochs war für den Vater der Braut bestimmt. Entsprechende Gaben kannten die Lovedu in Gestalt der "tswede ya moshene" und "keepe ka kxorone" - Rinder. [52] Die Familienmitglieder der Braut gaben bei einigen Südsotho-Stämmen ihre Zustimmung dadurch kund, daß sie die Boten des Bräutigams mit Fett einrieben. [53]

In der Literatur finden sich kaum Hinweise darüber, was zu geschehen hatte, falls eine der beiden Familien in

diesem Stadium der Eheschließung eine ablehnende Haltung einnahm. Wenn sich bei den Pedi die Braut weigerte, dem Bräutigam bei einem seiner Besuche eine wassergefüllte Kalebasse zu überreichen, gab sie damit ihre Weigerung zur Eheschliessung zu erkennen. [54] Ihr Vater sollte daraufhin verschiedene, nicht näher bezeichnete "Mittel" anwenden, um sie zu einer Sinnesänderung zu bewegen. Erst ihre Drohung, Selbstmord zu begehen, sollte seinen Widerstand beenden. In den Fällen, in denen der Bräutigam die Annahme der ihm dargebotenen Kalebasse ablehnte, versuchte zunächst sein Vater, ihm die Heirat der betreffenden Braut als besonders vorteilhaft und wünschenswert darzustellen. Falls der Bräutigam dennoch bei seiner Ablehnung blieb, hatte sein Vater die Möglichkeit, das verschmähte Mädchen selbst zu seiner Frau zu machen, da dies nach traditioneller Auffassung unter diesen Umständen keine Änderung des Ehevertrages darstellte. Der Bräutigam konnte sich dann seine zukünftige Hauptfrau selbst auswählen, allerdings unter dem Vorbehalt, daß diese aus einer ranggleichen Familie kommen mußte. [55]

bbbbb) Die "Verhandlungen" der Familienvertreter

Erst nach der vorausgegangenen Mission von Boten fanden im allgemeinen die offiziellen Gespräche zwischen den Familien statt, und zwar grundsätzlich zuerst zwischen den männlichen Vertretern und erst anschließend zwischen den weiblichen Vertretern beider Familien. Einmütigkeit besteht darüber, daß die Treffen der Männder und Frauen jeweils getrennt von-

einander stattfanden. [56] Grundsätzlich kannte das traditionelle Recht nur Besuche der Vertreter des Bräutigams bei der Familie der Braut. [57] Die Zusammensetzung der Delegationen war sehr unterschiedlich. Bei den Kgatla bestand die Abordnung der Verwandtschaft des Bräutigams aus einem Vaterbruder, dem Mutterbruder sowie einem weiteren männlichen Verwandten als "Zeugen". [58] Bei den Fokeng setzten sich die Delegationen nur aus den beiden Vätern des Brautpaars [59] zusammen. Die Hurutshe delegierten einen älteren Vaterbruder des Bräutigams und weitere nicht näher benannte vier männliche Verwandte. [60] Umstritten ist die Überlieferung vor allem für die Rolong und die Südsotho. Bei den Rolong sollen der Abordnung des Bräutigams nach Breutz dessen Vater sowie ein bis drei weitere männliche Verwandte angehört haben. Die Zahl der Delegationsmitglieder mußte gerade sein. [61] Nach Schüler gehörten der Abordnung der Mutterbruder sowie ein älterer und jüngerer Vaterbruder des Bräutigams an. [62] Nach Mitteilung meiner Informanten Moalosi und Rapulana war außerdem noch ein älterer Bruder des Bräutigams Mitglied der Delegation. Der Mutterbruder soll die Abordnung geführt haben. P.J. Coertze zufolge bestanden die Delegationen bei den Südsotho lediglich aus den beiden älteren Vaterbrüdern der Brautleute. [63] Nach Ashton gehörten der Abordnung zwei oder drei "Freunde" des Bräutigams [64] an. Es ist hier zu beachten, daß die traditionelle Gesellschaftsordnung der Sotho-Tswana nicht auf "Freundschaften", d.h. emotional begründeten Abhängigkeiten zwischen Individuen, sondern auf mehr oder weniger starren Institutionen beruhte, denen die Einzelnen unterworfen waren. Es liegt somit die

Vermutung nahe, daß es sich bei diesem Beispiel um eine jüngere, von europäischen Vorstellungen beeinflußte Verhaltensweise handelt.

Die Abordnung der weiblichen Verwandten des Bräutigams bestand bei den Rolong aus der älteren und der jüngeren Mutterschwester, [65] nach einer Informantenmitteilung auch aus der Hauptfrau des Mutterbruders. [66] Bei den Fokeng setzte sie sich aus den Hauptfrauen des Mutterbruders und älteren Vaterbruders sowie der ältesten Vaterschwester zusammen. [67] Für die übrigen Stämme liegen keine konkreten Angaben vor. Es liegt jedoch bei Kreuzbasenehen nahe, anzunehmen, daß einige dieser Frauen nahe Verwandte der Braut gewesen sind. Nach Breutz brachen die weiblichen Delegierten der Rolong "einige Tage" nach den Männern zu ihrem Besuch bei der Familie der Braut auf. Sie gingen dabei hintereinander in einer Reihe. Sie sollen von einer Frau angeführt worden sein, die nach allgemeiner Anschauung eine friedfertige Natur haben mußte und niemals ihrem Ehemann entlaufen sein durfte. Nach ihrer Ankunft vor dem Gehöft der Familie der Braut ließen sie sich nieder und warteten ruhig, bis sie von deren Vertretern angeredet wurden. [68] Den offiziellen Empfang der Gäste leitete bei den Fokeng die Mutter der Braut. [69]

Über den näheren Inhalt der "Gespräche" der Vertreter beider Delegationen gibt es keine eingehenden Berichte. Von den Kgatla wird gemeldet, daß bei ihnen die männlichen Vertreter des Bräutigams am Schluß der Sitzung gebeten wurden, in nächster Zeit ihre weiblichen Verwandten zu senden, "damit diese die Worte der Männer bestätigen" könnten. Bei

ihrem Besuch wurden die weiblichen Vertreter nach Roberts darüber informiert, an welchem Tag die endgültige Entscheidung über die Eheschließung fallen würde. Zu diesem "katlhol genannten Zeitpunkt erwarteten die männlichen Verwandten des Bräutigams die Rückkehr der betreffenden Frauen, um das Ergebnis der Verhandlungen zu erfahren. [70] Von den Pedi berichtet Mönnig, daß im Rahmen der internen Beratungen der Abordnung der Braut die entscheidende Frage nach der Zustimmung zur Eheschließung zunächst an das jeweils jüngste der erwachsenen Mitglieder der Familie der Braut gestellt wurde und erst zuletzt an das Familienoberhaupt. [71] Es liegt die Vermutung nahe, daß auf diese Weise eine freie Meinungsäußerung auch der jüngeren Familienvertreter gewährleistet werden sollte, die sich andernfalls durch ein vorangehendes Votum der Senioren in ihrer Entscheidung hätten gebunden fühlen können. Die Rolong verlangten bei diesen Beratungen am Ende eine einmütige Beschlußfassung. [72] Die Berichte stützen die Annahme, daß der Begegnung der Delegationen nich lediglich ein deklaratorischer Charakter im Sinne einer bloßen Bestätigung der bereits von den Boten erzielten Vereinbarung zukam, [73] sondern daß sie konstitutiv am Zustandekommen der Vereinbarungen beteiligt waren. Andererseits ist festzuhalten, daß die Boten in einigen Fällen verpflichtet waren, das "Jawort" der Familie der Braut herbeizuführen Man kann wohl davon ausgehen, daß die Boten der Familie des Bräutigams zwar grundsätzlich das betreffende Mädchen als zukünftige Hauptfrau "sichern" sollten, den Delegationen

der beiden Familien hingegen die Regelung der Einzelheiten der Eheschließung zufiel, wie die Festsetzung des Zeitpunkts der Übergabe des bogadi, der Abschlußfeier, usw. Nach Breutz verpflichteten sich als Folge dieser Besuche die Verwandten des Bräutigams gegenüber der Familie der Braut, für den Schutz der zukünftigen Ehefrau im Familienverband des Mannes einzustehen. Nach Schmidt stellten die Boten auch eine Art "öffentlicher" Trauzeugen dar. [74]

bbbb) Die Versprechensgabe

Die offizielle Werbung fand bei allen Sotho-Tswana in einem Austausch verschiedener Güter zwischen den beiden Familien ihren Abschluß, wobei der "Versprechensgabe" seitens der Familie des Bräutigams eine besondere Bedeutung zukam. Bezeichnung und Gegenstand dieser Gabe waren bei den einzelnen Stämmen unterschiedlich. Sie hieß "mokwele" bei den südlichen Tswana, [75] insbesondere den Rolong [76] und den Tlharo, [77] "mokwedi" bei den Tlhaping, [78] "mokhele" bei einigen Südsotho, [79] "serufo" bei den Tswana in Transvaal, [80] den Hurutshe [81] und den Kubung, [82] "maisiwa" bei den Kgatla, [83] "tebeletso" bei Tlokwa [84] und Moletse, [85] "mabotsa" bei den Fokeng [86] und schließlich "matswara" bei den Lovedu. [87] Auf die Übersetzungen dieser Begriffe wird im Rahmen der Untersuchung der Bedeutung dieser Gabe näher eingegangen.

Als Versprechensgabe gab man gewöhnlich ein Schaf, das sehr zahm sein sollte, [88] in manchen Fällen auch Rinder und

in wenig gesicherten Ausnahmefällen sogar Ziegen. Bei den Rolong, [89] den Tlharo [90] und den Hurutshe [91] bestand die Gabe in der Regel aus einem Schaf. Die Rolong, insbesondere deren wohlhabendere Familien, gaben manchmal auch ein Rind, die Tlharo ausdrücklich eine Kuh, [93] die Hurutshe entweder eine Färse, eine Kuh oder einen Ochsen. [94] Letzteres soll auch bei den Mamabolo der Fall gewesen sein. [95] Nicht eindeutig sind die Berichte über die Südsotho und die Moletse. Nach Sekese, Segoete und Riekert waren es bei den Südsotho zwei Rinder, nämlich ein brauner Bulle (likhomo tsa selelekela) und eine schwarze Kuh (khomo ea seholoholo oder ea letsoele, d.h. "Rind von der Brust"), [96] nach Ashton zwei Ochsen. [97] Die von P.J. Coertze in diesem Zusammenhang für die Moletse erwähnten sechs "Rinder der Schnupftabakdose" (dikxomo tsa thêbêlê) [98] dürften trotz ihrer Bezeichnung tatsächlich einen Teil des bogadi und keine eigentliche Versprechensgabe dargestellt haben. Eine Ziege soll als Gabe auch bei den Tlharo [99] möglich gewesen sein. Sie wurde nach Meinung einiger Autoren von den Hurutshe [100] und den Rolong [101] in diesem Zusammenhang ausdrücklich abgelehnt. Die Meinungsunterschiede in der Literatur könnten darauf zurückzuführen sein, daß nicht immer klar unterschieden wurde, ob sich das diesbezügliche Verbot auf die Ziegenart im allgemeinen oder auf den Ziegenbock im besonderen erstreckt haben soll. Es verdient erwähnt zu werden, daß die Hurutshe der Ansicht waren, daß ein Ziegenbock die Frau mit seiner "Raserei" anstecken könnte, [102] währenddessen ein Schaf immer ruhig bleibe. [103]

Diesem Tier sollte es die zukünftige Ehefrau symbolisch gleichtun. Die Hurutshe gaben aber auch als Grund für ihre Auffassung an, daß sich Ziegen während der Versammlung der Familienabordnungen gerne losreißen und die für das anschließende Fest aufbewahrten Nahrungsmittel aufessen und das Bier austrinken würden, [104] was allerdings darauf hindeuten könnte, daß in einer früheren Zeit auch Ziegen gegeben wurden. Es ist jedoch wahrscheinlich, daß den meisten Sotho-Tswana-Stämmen wegen seiner geduldigen Wesensart das Schaf als Versprechensgabe am geeignetsten erschien.

Überbringer der Gabe waren nach Auskunft der Informanten bei den Rolong der Mutterbruder und ein Vaterbruder des Bräutigams. [105] Schüler spricht in diesem Zusammenhang von einem "Familienmitglied des Mannes", [106] Matthews gar von einem "Vertreter", ohne diesen näher zu bezeichnen. [107] Bei den Hurutshe waren es der Vater des Bräutigams, [108] bei den Moletse der Vater und ein älterer Bruder des Betreffenden; sein Mutterbruder soll nicht beteiligt gewesen sein. [109] Bei den Mamabolo war es der Bräutigam selbst, zusammen mit einigen nicht näher bezeichneten "männlichen Begleitern", [110] bei den Lovedu entweder der Bräutigam oder dessen ältere Schwester. [111] Bei den Südsotho traten nach Sekese und Segoete "junge Burschen" [112] als Überbringer auf. Wahrscheinlich waren es die Altersklassenkameraden des Bräutigams.

Auf der Empfängerseite standen bei den Rolong nach Matthews die ältesten Vertreter der Familie der Braut. [113]

Nach Breutz waren ihre Eltern die Empfänger. [114] Bei den Hurutshe waren es nach demselben Autor der Mutterbruder der Betreffenden, [115] nach P.J. Coertze deren Eltern. [116] Bei den Moletse trat der Vater der Braut als Empfänger auf. [117] Die Südsotho übergaben den braunen Bullen an den Vater, die schwarze Kuh an die Mutter der Braut. [118]

Verschiedene Tswana-Stämme, wie die Rolong und die Tlhaping, kannten auch eine "serwalo" genannte Gegengabe seitens der Familie der Braut, die meistens mit einem besonderen Fest im Hause der Eltern des Mannes verbunden war. [119]

Über die einzelnen Zeremonien im Zusammenhang mit der Übergabe von Versprechensgabe und -gegengabe werden in der Literatur kaum Angaben gemacht. Die von P.J. Coertze [120] getroffenen Feststellungen über die Übergabe von 'Gaben' bei einigen Transvaal- und Südsotho-Stämmen beziehen sich aller Wahrscheinlichkeit nach auf die bogadi-Gabe.

Das Tier wurde bei allen Sotho-Tswana geschlachtet und verspeist. Bei den Rolong nahm der Vater der Braut die Schlachtung vor, [121] desgleichen anscheinend auch bei den Fokeng. Bei den Hurutshe gab der Mutterbruder der Braut die Rippen des Tieres an diese weiter, den Rest behielt er für sich. [123] Bei den Südsotho wurde nach Meinung von Ashton der fettere ("mafura") der beiden Ochsen geschlachtet, der andere verblieb dem Mutterbruder der Braut. [124]

Einen Hinweis auf die Bedeutung der Versprechensgabe dürften die verwendeten Begriffe selbst geben. Während nach Jennings die Bezeichnung "mokwele" von dem Verbum "wegtreiben" abgeleitet sein soll, [125] bedeutet "serufo" nach Riekert "der Mundöffner". [126] Die Lovedu nannten die Gabe "matswara", was "Festhalter" [127] heißen soll. Die Südsotho bezeichneten sie als "tebeletso", abgeleitet vom Verbum "ho labela", was soviel wie "bewachen" [128] bedeutet. Die Versprechensgabe dürfte somit ein entscheidendes symbolisches Mittel zur Bindung beider Familien an die fortzusetzende Eheschließung dargestellt haben, wobei die Bezeichnungen "mokwele" und "serufo" den Vorgang der Übergabe offenbar mehr aus der Sicht der Familie des Bräutigams, die Benennungen "matswara" und "tebeletso" das Ereignis mehr aus der Warte der Familie der Frau beschrieben.

cc) Die Rechtswirkungen des Familiengründungsabkommens

Das Familiengründungsabkommen hatte bestimmte rechtliche Wirkungen. Am bedeutsamsten war wohl die Bindungswirkung für beide beteiligten Familien. Mit dieser Vereinbarung verpflichteten sich die Rolong zur Fortsetzung der Eheschließung. [129] Der Abschluß des Abkommens brachte es bei den Tlhaping mit sich, daß eine spätere Verheiratung der Braut mit einem anderen Mann ab initio für nichtig angesehen wurde. In diesem Fall hatte bei den Kgatla der Vater der Braut einen Schadensersatz in Höhe von sechs bis acht Rindern zu bezahlen. [130]

Wenn bei den Mamabolo der Bräutigam vor der Eheabschlußfeier ein weiteres Mädchen heiraten wollte, mußte er dem Vater der Braut zuvor ein Rind übergeben. Dadurch sollte gewährleistet sein, daß die Braut später die Hauptfrau werden würde. Der Heirat mit anderen Mädchen stand von diesem Zeitpunkt an keine rechtliche Beschränkung mehr im Wege. [131] Mit dem Zustandekommen dieser Vereinbarung besuchten sich bei den Ntwane [132] und den Lovedu [133] die betreffenden Familien regelmäßig gegenseitig. Die Kgatla stellten erst jetzt den Bräutigam der Familie der Braut vor. [134] In vielen Fällen wurde damit erst die Familie des Bräutigams verpflichtet, in Zukunft für den Unterhalt der Braut zu sorgen. Der Vater des Bräutigams sandte bei den Rolong dem Vater der Braut eine Kuh zur Deckung ihres Milchbedarfs oder schickte regelmäßig Milch in einer Tierhaut. [135] Die Kgatla erwarteten von einem Bräutigam, daß er in diesem Stadium mit den Vorbereitungen für den Bau eines eigenen Hauses begann und außerdem der Familie der Braut bei deren Arbeiten gelegentlich aushalf. [136] Die Verwandtschaft des Bräutigams übernahm bei den Hurutshe nach den sogenannten "xo-batla-"Besuchen gegenüber der Familie der Braut die Garantie, für die Rechte der zukünftigen Schwiegertochter in ihrer neuen Familie einzustehen. Nach Breutz erkannte dieser Stamm in der Nachlaßstreitigkeit einer Frau, bei deren Familie keine "xo-batla"-Besuche stattgefunden hatten, alle ihr normalerweise als Erbin zustehenden Vermögensgegenstände ab. [137] Erst von diesem Zeitpunkt an dürfte bei den meisten Stämmen der Mann das Recht erlangt haben, mit der Braut auf vollständige Weise

geschlechtlich zu verkehren. [138] Anderer Meinung ist lediglich Erasmus im Fall der Ntwane, wobei er die Auffassung vertritt, daß diese auch bei ihnen in jüngster Zeit festzustellende Rechtsauffassung in der Tradition nicht verankert gewesen sei ("... die gebruik om saam te slaap het maar onlangs ontstaan en is nie tradisioneel gesetel nie"). [139] Den Beginn der Geschlechtsgemeinschaft zeigten viele Stämme mit der zeremoniellen Übergabe von Wolldecken (dikobo) seitens der Verwandtschaft des Bräutigams an die Familie der Braut an. [139a] An der Übergabe beteiligten sich meistens die weiblichen Verwandten des Bräutigams. Die Berechtigung zum Geschlechtsverkehr hatte zur Folge, daß die Familie des Bräutigams nicht mehr zur Bezahlung von Schadensersatz verpflichtet war, falls von diesem Zeitpunkt an die Braut von dem Betreffenden geschwängert wurde. [140] Diejenigen Kinder, die zeitlich zwischen der Übergabe der dikobo und der Eheabschlußfeier geboren wurden, unterstanden bei den Südsotho dem Vater der Braut, unabhängig davon, wer sie gezeugt hatte. [141]

dd) Die Auflösung des Familiengründungsabkommens

aaa) Die Voraussetzungen

Das Familiengründungsabkommen konnte unter bestimmten Voraussetzungen aufgelöst werden. Dies war der Fall bei gewissen als schwerwiegend empfundenen Formen des Fehlverhaltens von Braut und Bräutigam. Dazu gehörte die Schwängerung der Braut durch einen anderen Mann bei den Rolong, [142]

den Kgatla [143] und den Südsotho, wobei bei den letzteren nac
Zietsman die bloße sexuelle Untreue ausgereicht haben soll.[14
Für die Lovedu war nach P.J. Coertze auch das Fehlen der
Jungfräulichkeit ein Auflösungsgrund. [145] Die Pedi
kannten in diesem Zusammenhang das Sprichwort: "Wenn eine
Blume nicht verwelkt, hat sie einen grünen Stengel!" (...
(if a flower does not wither it has a green twig inside).[146]
Diese Aussage soll wohl den großen Wert partnerschaftlicher
Treue hervorheben. Verschiedene Autoren berichten für die
Rolong und die Kgatla, daß das Abkommen auch in anderen Fäl-
len aufgelöst werden konnte, in denen die Braut "Veranlas-
sung" dazu gab, ohne daß in der Literatur die betreffenden
Verhaltensweisen näher ausgeführt würden. [147] Entsprechendes
wird für die Rolong, Kgatla und Pedi hinsichtlich bestimmter
Verhaltensweisen des Bräutigams behauptet. [148] Als "Fehl-
verhalten" sahen etwa die Kgatla das "respektlose Verhalten"
des einen Teils gegenüber der Verwandtschaft des anderen an.[1
Bei den Hurutshe fiel darunter die Begehung eines Mordes
oder eines Diebstahls gegenüber dem anderen Partner, [150] bei
den Südsotho auch ein bestimmtes Ausmaß an "Untätigkeit"
(sloerdery) des einen Teils.[151] Bei den Hurutshe konnte
die Beschuldigung der Familie eines Partners wegen "Hexerei"
zur Auflösung führen. Dasselbe galt, wenn ein Teil unheilbar
krank wurde. [152] Das Abkommen konnte auch aufgrund einer
besonderen Vereinbarung zwischen den Familien aufgehoben wer-
den. [153] Die Rolong ließen in einem solchen Fall gewöhnlich
verlauten, "daß weder die Brautleute noch deren Familien an
der Fortsetzung der Eheverhandlungen interessiert seien"[154].

bbb. Die Folgen

Die Auflösung des Familiengründungsabkommens, die nur in seltenen Fällen vorgekommen sein soll, [155] hatte verschiedene rechtliche Konsequenzen. Die während des Abschlusses des Familiengründungsabkommens geborenen Kinder der Kgatla, Hurutshe und Kwena sollen nach Auffassung einiger Autoren rechtlich der Familie der Braut zugefallen sein. [156] Es stand dem Bräutigam bei den Kgatla jedoch frei, seine väterlichen Rechte (s.S.244ff) über die Kinder auszuüben, indem er diese durch die Hingabe von ein bis zwei Rindern an die Familie der Braut "ausgraben" konnte (go epa bana). Die Kinder verblieben in diesem Fall bis zu ihrer Intiation im Gehöft der Familie der Braut, wobei der Bräutigam bis zu diesem Zeitpunkt für ihren Unterhalt sorgen mußte. Falls das Abkommen auf Betreiben der Familie des Bräutigams oder aus dessen Verschulden aufgelöst wurde, hatte die Familie des Betreffenden für jedes Kind vier Rinder an die Familie der Braut zu bezahlen. Roberts behauptet von den Kgatla, daß bei einer Weigerung der Familie des Bräutigams, die Eheverhandlungen fortzusetzen, die Familie der Braut einen Ersatzanspruch in Höhe von ein bis vier Rindern erwarb, weil dadurch anderweitige Heiratsaussichten der Braut beeinträchtigt wurden. Der Autor spricht in diesem Zusammenhang von einer "compensation for wasting the woman's time of marriage", die zusätzlich zu einer etwaigen Ersatzleistung für die Kinder zu erbringen war. [157] Meine Rolong-Informanten Moalosi und Rapulana stellten hierzu fest, daß Ansprüche

dieser Art dem traditionellen Recht unbekannt waren. Die Frage, ob zumindestens bei einigen Stämmen im Falle einer Auflösung der Vereinbarung die Versprechensgabe zurückgegeben werden mußte, ist umstritten. Krüger bejaht dies allgemein für alle Sotho-Tswana, falls die Brautleute nicht heiraten konnten oder wollten. [158] Bei vielen Stämmen mußte die Versprechensgabe zurückgegeben werden, wenn die Eheschließung wegen eines "Fehlverhaltens" der Braut nicht zustandekam. [159] Dieser Grund galt insbesondere bei den Rolong. [160] Schüler erwähnt als Ursache ausdrücklich eine "entdeckte Untreue" der Betreffenden, es sei denn, daß den Bräutigam selbst an der Auflösung des Abkommens ein Verschulden traf. [161] Ein Recht auf Rückforderung war nach Ansicht desselben Autors auch dann gegeben, wenn sich der Bräutigam weigerte, eine "Ersatzfrau" (s.S.152ff) zu akzeptieren. [162] Man wird nach der Interessenlage der Brautleute diesen Anspruch aber wohl nur für den Fall annehmen können, daß der Betreffende wichtige Gründe für seine Weigerung hatte. Bei den Lovedu war neben den übergebenen Tieren auch deren Nachwuchs zurückzugeben, [163] bei den Kgatla ein entsprechender Wertersatz, falls die Herausgabe der ursprünglich gelieferten Tiere nicht mehr möglich war. [164] Als einziger Stamm dürften die Hurutshe jede Form der Rückgabe ausgeschlossen haben. [165] Dieser Umstand verleiht ihnen im Eherecht der Sotho-Tswana einen bemerkenswerten Ausnahmestatus. Ein besonderer Grund für ihr abweichendes Verhalten ist nicht ersichtlich und wird in der Literatur auch nicht angegeben.

c. Die Probephase

aa. Allgemeines

An die Zeremonien des Werbungsteils schloß sich bei vielen Sotho-Tswana-Stämmen eine Art Probezeit an, die sich inhaltlich in zwei Abschnitte zerlegen ließ, nämlich die Periode der Anpassung, vornehmlich des Bräutigams an die Familie der Braut und die Geburt des ersten Kindes. Letzteres Ereignis stellte - etwa im Unterschied zum europäischen Ehebegriff - ein wesentliches rechtliches Erfordernis für eine wirksame Eheschließung bei den Sotho-Tswana dar.

bb. Die Anpassungsperiode

Die Anpassungszeit hieß bei vielen Stämmen "go ralala"[166], bei den Pedi und den Tau "ho lata" [167]. Sie wurde bei den Rolong [168] und den Moletse [169] mit der Übergabe der Wolldecken (s.S. 139) durch die älteren weiblichen Verwandten des Bräutigams an diejenigen der Braut eröffnet. Damit sollte symbolisch bekundet werden, daß von diesem Zeitpunkt an dem Bräutigam ein Besuchsrecht bei der Braut zustand. [170] Nach Breutz [171] soll diese Periode bei den Tshidi-Rolong aufgrund einer besonderen "Vereinbarung" zwischen den Familien eingeleitet worden sein, was von meinen Informanten Moalosi und Rapulana allerdings bestritten wurde. Die "go ralala", bzw. "ho lata"-Zeit beinhaltete bei allen Stämmen im wesentlichen ein mehr oder weniger beschränktes Recht zum Zusammenleben

der Partner im Wohnbereich der Familie der Braut. Von einigen Stämmen [172] wird berichtet, daß bei ihnen der Bräutigam die Braut während dieser Periode regelmäßig aufsuchen durfte. Die Besuche fanden bei den Rolong in einer bestimmten, "segotla" genannten Hütte statt, welche unmittelbar hinter dem Haus der Mutter der Betreffenden errichtet wurde und der Braut als vorläufige Wohnstätte diente. [173] Der Bräutigam hatte diese Zeitspanne zu einer vorsichtigen Kontaktaufnahme zu der Familie der Braut, insbesondere zu deren Eltern, zu nützen, deren Wohlwollen er sich durch häufige Gaben zu sichern trachtete. [174] Die Besuche bei der Braut mußten nachts stattfinden. [175] Der Bräutigam hatte die segotla-Hütte bereits am frühen Morgen unentdeckt wieder zu verlassen, andernfalls er von seinem zukünftigen Schwiegervater deswegen "bestraft" wurde. [176] Der Schadensersatz bestand bei den Rolong aus einem nicht näher bezeichneten Tier, das sofort geschlachtet und von den männlichen Verwandten der Braut verspeist werden mußte. Den Frauen war der Genuß untersagt, weil man bei ihnen als den Überbringerinnen der Wolldecken davon ausging, daß der Bräutigam mit ihrer Billigung gehandelt hatte. Während dieses Abschnitts der Eheschließung erhielt die Braut von ihrer Mutter und anderen weiblichen Verwandten Anleitungen für die künftige Hausarbeit, sowie insbesondere für das von ihr erwartete Verhalten bei der Geburt des ersten Kindes. [177] Der Bräutigam sollte während dieses Zeitraums den Bau des ehelichen Heimes fertigstellen. [178] Die "Anpassungsperiode" schloß bei den meisten Stämmen eine langsame Annäherung des Bräutigams an die Fami-

lie der Braut mit ein. Die Anpassung sollte durch eine Reihe von Meidungsregeln erleichtert werden, deren fortschreitende Lockerung nur auf dem Umweg über materielle Leistungen seitens des Bräutigams an die Familie des Mädchens, bzw. an diese selbst, zu erreichen war. Die Lovedu verboten dem Bräutigam, während dieser Zeit die Mutter der Braut anzusprechen oder sich in die Angelegenheiten der Braut einzumischen. Es war ihm auch untersagt, in deren Anwesenheit Wasser zu trinken und kräftig zu lachen. Anläßlich seiner Besuche bei der Braut mußte er sich der Vermittlung einer ihrer Verwandten bedienen, bevor er mit ihr selbst sprechen durfte. Diese Meidungsregeln konnten durch Übergabe der "musubullu"-Gabe, in der Regel eines Rindes, gemildert werden. [179] Bei anderen Transvaal-Sotho-Stämmen bedeckte die Braut beim Nahen des Bräutigams ihr Gesicht mit einer Decke. Auch diese Vorschriften konnten durch Übergabe eines Ziegenbocks oder eines Schafs gelockert werden. [180] Es war den Bräuten der Fokeng streng verboten, während dieser Zeitspanne die Familie des Bräutigams zu besuchen. [181] Die Hurutshe erlaubten ihren Bräuten, den Bräutigam in dem von ihm errichteten zukünftigen gemeinsamen Hause nur in Begleitung einer ihrer weiblichen Verwandten aufzusuchen (matsisô). [182] Die häufige Beobachtung, daß gerade in diesem Abschnitt der Eheschließung zwischen den beiden Familien und den Brautleuten nach einer ersten gegenseitigen Annäherung gewöhnlich vorübergehend eine größere Kluft entstand, als dies im Verlauf der bisherigen Eheschließung der Fall gewesen war, [183] läßt vermuten, daß durch diese Meidungsregeln bei-

den Familien erneut ihre starke Abhängigkeit voneinander vor Augen geführt werden sollte. Nach Abschluß der Besuchszeit verrichtete der Bräutigam im Gehöft seiner Eltern die normalerweise erst einem Familienoberhaupt zustehenden Arbeiten, wie z.B. Feuermachen. [185] Es sollte damit offensichtlich erreicht werden, daß sich seine Familie mit der Tatsache vertraut machte, daß der Bräutigam nunmehr "erwachsen" war und bald in die Selbständigkeit eines eigenen Familienlebens entlassen werden mußte.

Die "go ralala"-Periode fand bei vielen Stämmen [186] mit der Geburt eines ersten Kindes ihr Ende. Die Eltern des Bräutigams werteten eine langandauernde "go ralala"-Periode in der Regel als negativ, weil sie während dieser Zeit die Dienste der Braut noch nicht in Anspruch nehmen konnten. Daher lag es nahe, daß sie an einer frühen Beendigung dieser Periode stärker interessiert waren als die Eltern der Braut, die ihre Tochter der eigenen Familie möglichst lange als Arbeitskraft erhalten wollten. Auch dieser Interessengegensatz trug wohl dazu bei, daß sich beide Seiten der Bedeutung der go ralala-Zeit bewußt blieben. "Ralala" bedeutet "wandern". [187] Schapera übersetzt diesen Begriff daher folgerichtig mit "zeitweiser matrilokaler Residenz". [188] Der Sinn dieser "Wanderzeit" lag in der allmählichen Einführung des Paares in das Eheleben, insbesondere aber in der stufenweisen Gewöhnung der Familie der Braut an den "Verlust" ihrer Tochter mit allen seinen sozialen und vor allem wirtschaftlichen Folgen für ihre Familie.

cc) Die Geburt des ersten Kindes

aaa) Das Erfordernis der Schwangerschaft

Mit der Geburt eines ersten lebensfähigen Kindes trat die Eheschließung bei den Sotho-Tswana in ein entscheidendes Stadium ein, da erst hiermit die bereits rechtsverbindlich vereinbarte Verbindung der beiden Familien "leibhaftig" zum Ausdruck gebracht werden konnte. Die folgenden Ausführungen dienen als Beispiel für das Zusammentreffen von rechtlichen und religiösen Vorstellungen bei den betreffenden Stämmen.

Auch nach Auffassung der Sotho-Tswana war die Zeugung die Folge eines biologischen Zusammenwirkens von Mann und Frau. Nach einer verbreiteten Meinung entstand neues menschliches Leben im weiblichen Körper aus einer Verbindung des Blutes der betreffenden Frau mit dem Samen eines Mannes. [189] Die Südsotho glaubten, daß während des Geschlechtsverkehrs der Samen (mali) des Mannes, der im Rahmen des Zeugungsvorgangs die eigentliche "vitale" Substanz darstelle, in den Bauch (popelo) der Frau gelange. Danach schließe sich ihr Bauch und staue damit die Regelblutung, welche im Zusammenwirken mit dem sie "belebenden" (vitalizing) Samen allmählich zum keimenden Leben würde. [190] Der Erfolg von Zeugung und Geburt war nach einer verbreiteten Meinung von der Beachtung bestimmter zeremonieller Verhaltensweisen abhängig. Ihre Nichtbeachtung sollte zu Zeugungsunfähigkeit bzw. Fehlgeburten führen. Da diese

Verhaltensweisen somit für die Erreichung dieses Stadiums der Eheschließung von rechtlicher Bedeutung waren, soll auf sie kurz eingegangen werden. Bei einigen Stämmen der Nordsotho mußte eine Frau eine als "Kind" (ngwana) bezeichnete Kalebasse so lange mit sich herumtragen, bis sie schwanger wurde. [191] Bei den Lovedu wurde das den Brautleuten an verschiedenen Körperstellen entnommene Blut von einem Zauberdoktor miteinander vermischt. Außerdem setzte man Braut und Bräutigam gemeinschaftlich medizinischen Dämpfen aus. Danach mußten beide aus derselben Kalebasse Bier trinken, in die sie vorher hineingespuckt hatten. [192] Der vordergründige Sinn dieser Zeremonien liegt in der Demonstration eines kooperativen Verhaltens der Brautleute, die damit stellvertretend für ihre Familien handelten.

Wenn bei einer Frau der Kolobeng die Menstrualblutungen etwa einen Monat lang ausblieben, ging man davon aus, daß sie schwanger war, worauf sie zuerst die Mutter des Bräutigams benachrichtigte. [193] Von diesem Zeitpunkt an war sie bestimmten Verhaltensgeboten, bzw. -verboten unterworfen, die strikt befolgt werden mußten. Die Südsotho entfernten werdenden Müttern die Augenbrauen, schoren die Haare und rieben Gesicht und Rumpf mit einer Mischung aus rotem Ocker und Butterfett ein. Die Betreffenden mußten ein Schaffell um den Leib tragen, das einerseits ihre körperlichen Veränderungen verdekken und zum anderen das Kind im Leib wärmen sollte In der Regel schlachtete man für die Schwangere ein

Schaf, dessen Galleninhalt hinter der Hütte, in welcher die Geburt stattfinden sollte, ausgeschüttet wurde. Seine Gallenblase (mohlenlo) hatte die künftige Mutter bis zur Geburt des Kindes um den Hals zu tragen. Nach Ashton spielte die Verwendung der Schafsgalle bei allen Zeremonien im Zusammenhang mit Geburt, Heirat und Tod eine bedeutsame Rolle. [194] Die Schwangeren mußten außerdem eine Kette aus Straußeneier schalen sowie eine weitere Kette, bestehend aus den Clansymbolen des Mannes, Kürbiskernen und der Pfote einer Wildkatze, bzw. deren Schwanzspitze um den Hals tragen. Die Wildkatze war insbesondere in der Tiersymbolik der Tlokwa von großer Bedeutung. Die Kürbiskerne wurden symbolisch mit dem neuen Leben identifiziert und sollen auch bei Bestattungszeremonien verwendet worden sein. [195] Für die schwangeren Frauen galten bei mehreren Stämmen Eß- und Trinkverbote. Die Rolong untersagten ihnen den Verzehr von Eiern. Falls sich die Schwangere nicht an dieses Verbot hielt, beschwor sie nach traditioneller Auffassung die Gefahr herauf, daß sich der Fötus zu einer abnormalen Größe herausbilden würde. [196] Die Kolobeng verboten ihren Schwangeren den Genuß des Fleisches eines trächtigen Tieres, ebenso das Fleisch einer Kuh oder eines Schafes, die nicht normal gebären konnten. Der Verzehr der Eingeweide, insbesondere des Dünndarms eines Tieres, mußte nach ihrer Meinung dazu führen, daß sich der Fötus in der Gebärmutter verwickeln würde. Das Verspeisen des Magens eines Schafes oder eines Rindes sollte im Gesicht des Kindes schwarze Flecken zur Folge haben und seine Lebensfähigkeit beeinträchtigen. [197] Die von dem Verfasser befrag-

ten Informanten konnten für diese Meidungsvorschriften keine Gründe angeben.

bbb) Die Folgen einer nichteintretenden Schwangerschaft

aaaa) Die vermeintlichen Ursachen

Etwa ein Jahr nach der Aufnahme des ehelichen Geschlechtsverkehrs stellte bei den Pedi der Bräutigam der Braut die Frage: "Warum gebierst Du mir keine Kinder! Die Tiere, welche ich gab, um Dich zu erwerben, vermehren sich, Du solltest es ebenfalls tun!" [198] Obwohl die Sotho-Tswana an die Möglichkeit glaubten, daß sowohl Frauen als auch Männer unfruchtbar bzw. impotent sein könnten, [199] wurde zumindestens bei den Pedi nach außen hin stets die Frau für unfruchtbar erklärt. [2oo] Die öffentliche Anschuldigung, daß ein Mann steril sein würde, hätte ihn in der Wertung der Südsotho als ein "Monstrum" (freak) erscheinen lassen und ihn damit tief in seiner Ehre kränken müssen. [2o1] Für die Unfruchtbarkeit konnten nach Auffassung der Sotho-Tswana verschiedene Ursachen in Frage kommen, wie insbesondere die Mißgunst der Ahnengeister, Hexerei, bestimmte Formen des Fehlverhaltens und körperliche Unzulänglichkeiten. Die Kolobeng und Südsotho [2o2] glaubten in diesen Fällen an das Vorhandensein von "schlechtem Blut", erstere auch an eine Mißbildung der Gebärmutter. Nach ihrer Meinung konnte die Sterilität auf eine frühere Abtreibung oder

auf ein sexuelles Fehlverhalten der Frau zurückgeführt werden. [203] Man glaubte, daß die Unfruchtbarkeit auf verschiedene Weise geheilt werden könne. Die betreffende Braut hatte sich diesen Praktiken zu unterwerfen, andernfalls sie den Fortgang der Eheschließung gefährdete. Die meisten Stämme [204] zogen Zaubermänner (ngaka) zu Rate. Diese entschieden bei den Hurutshe mit Hilfe von Knochenwürfen, ob die Frau [205] jemals Kinder bekommen könne. Ihre Unfruchtbarkeit galt als erwiesen, wenn zwei der drei konsultierten Zauberdoktoren zu einem negativen Ergebnis gelangten und auch die von beiden Partnern gemeinsam getrunkene Medizin ohne den gewünschten Erfolg blieb. [206] Die Familien unfruchtbarer Südsotho-Bräute veranstalteten aus diesem Anlaß ein besonderes Fest, bei dem nach P.J. Coertze viel "gesungen und geweint" wurde. [207] Ashton führt aus, daß die Partner jeden Morgen und jeden Abend ein nicht näher beschriebenes Getränk miteinander trinken, regelmäßigen Beischlaf üben und sich allen ehebrecherischen Beziehungen enthalten mußten. [208]

Während eine schwangere Frau von ihren Familienangehörigen im allgemeinen mit großer Ehrerbietung behandelt wurde, [209] befanden sich unfruchtbare Frauen anscheinend ausnahmslos in einer ungünstigen Lage. Krüger führt dazu aus: "... Unnütz und wirklich leidvoll ist nur das Leben der Frau, deren Schoß kinderlos bleibt. Sie wäre besser nicht geboren worden!" Nach Meinung desselben Autors durften diese Frauen bei den Sotho-Tswana von ihren Männern "nach Belieben mißhandelt" werden. Sie hatten keinen

Rechtsbeistand. [210] Von den Kolobeng wird berichtet, daß unfruchtbare Frauen "keine Gnade zu erwarten hatten" und regelmäßig verspottet wurden. [211] Bei den Tau genoß eine Frau kein soziales Ansehen, solange sie nicht Mutter geworden war. Wenn man einer Fremden mit einem höflichen Gruß eine Ehrung erweisen wollte, benutzte man die Anrede "Mutter" (ma). [212] Entsprechendes gilt nach Beobachtung des Verfassers selbst heute noch für die Angehörigen verschiedener Tswana-Stämme. Einige Südsotho-Stämme brachten ihren unfruchtbaren Frauen Einschnitte am Rücken bei (ba se ba phatsa mo shora mekokotlong). [213]

bbbb) Die Institution der "Ersatzpersonen"

Die Unfruchtbarkeit, bzw. das sexuelle Unvermögen eines Partners hatte offensichtlich bei allen Sotho-Tswana-Völkern zur Folge, daß die Familien des oder der Betreffenden für die Ehe eine "Ersatzperson" stellen mußten. Eine solche Frau hieß bei den meisten Stämmen der Tswana [214] und den Pedi [215] "seantlo". Die Fokeng nannten sie auch "mmadikgomo" oder "ngwetsi". Bei den Lovedu hieß sie "mma molatelo", [217] bei den Kono "seaxa-ntlo", [218] bei den Pedi nach Motubatse auch "hlatswa-dinoka". [219] Als Ersatzfrau kam grundsätzlich eine jüngere Schwester der unfruchtbaren Frau in Betracht. [220] Nach Meinung einiger Autoren soll es bei den Fokeng [221] sowie den Pedi [222] möglich gewesen sein, daß eine andere le-

dige Frau aus der Verwandtschaft (lesika) der Braut diese Funktion übernahm. Die meisten Stämme hatten auch eine eigene Bezeichnung für die Institution der entsprechenden "Ersatzmänner". Bei mehreren Tswana-Stämmen soll der Vorgang der Bestimmung eines Ersatzmannes "go tsena mo tlung" [223] geheißen haben, bei den Rolong [224] und Fokeng "go tsenela",[225] bei den Kolobeng "go tsenya mo tlung". [226] Nach Harries kannten die Pedi die Bezeichnung "ho hlatsoa di moka", [227] nach Mönnig "hlapetsa",[228] nach Motubatse "tabogana". [229] Die Aufgabe eines Ersatzmannes erfüllte bei den Tswana [230] und den Pedi [231] im allgemeinen ein jüngerer Bruder des unfruchtbaren bzw. impotenten Ehemannes. Einige Autoren behaupten, daß zumindestens bei einigen Stämmen auch ein 'Freund' vor allem aber ein Altersklassenkamerad des Betreffenden, für diese Aufgabe in Frage kam. [232] Nach Motubatse war es bei den Pedi gewöhnlich ein Halbbruder oder der Sohn eines Vaterbruders des betreffenden Mannes.[233]

Einen Hinweis auf die Bedeutung dieser 'Ersatzleute' können auch hier die einschlägigen Bezeichnungen geben. Die Fokeng nannten die Ersatzfrau "Mutter wegen der Rinder" (mma molatelo) oder auch "Schwiegertochter" (ngwetsi).[234] "Seantlo" hieß bei den Pedi "die von der gleichen Hütte".[235] Nach Motubatse soll "hlatswa-dinoka" diejenige Frau bezeichnet haben, "die kommt, um die Hütte der unfruchtbaren Frau zu bauen". [236] Die Koni nannten besagte Person "Erbauerin der Hütte" (seaxa-ntlo). [237] Die Lovedu hießen sie "Nachfolgerin" (mma molatelo). [238] Die Berufung eines Ersatzmannes nannten einige Tswana-Stämme "das Betreten der Hütte"

(go tsena mo tlung), [239] die Kolobeng "Dein Haus betreten lassen"(go tsenya mo tlung). [240] Die Pedi nannten ihn den "Nachwuchszeuger" (ho hlatsoa dinoka), [241] "Zeugungshelfer" (tabogana" [242] und "der nach meiner Frau sieht" (hlapetsa). [243] Die Bezeichnungen lassen darauf schließen, daß die betreffenden Personen keine eheliche Bindung im engeren Sinn mit den Ehepartnern der unfruchtbaren Personen eingingen, sondern lediglich stellvertretend für diese die Zeugung bzw. Geburt mindestens eines Nachkommens übernahmen. [244] Für diese Auslegung spricht auch der Umstand, daß als Ersatzpersonen in aller Regel Kreuzbasen und -vettern nicht in Frage kamen, [245] d.h. eben jener Personenkreis, der bei den meisten Stämmen für eine Eheschließung ausersehen war. Schließlich kann auch der im Vergleich zum Ehepartner geringere soziale Status der Ersatzpersonen als Indiz dafür angesehen werden, daß ihnen trotz ihrer bedeutsamen Aufgabe keine dem Ehegatten vergleichbare rechtliche Bedeutung zukam. Es ist daher verständlich, wenn Harries von den Pedi berichtet, daß bei ihnen eine unfruchtbare Ehefrau keine Mühe scheue, um eine seantlo-Frau zu finden, da sie damit ihren Status als Ehefrau aufrechterhalten könne und der Mangel ihr von ihrem Mann und dessen Familie nicht mehr mit Nachdruck vorgehalten würde. [246]

ccc. Die Folgen einer Fehlgeburt

aaaa. Die vermeintlichen Ursachen

Totgeborene Kinder oder solche, die nur wenige Tage überlebten, begruben die Rolong heimlich im Gehöft ihrer Mutter. Als Ursache für solche Geburten bezeichnete man Schock, Angst oder zu anstrengende Arbeit der Gebärenden, ebenso den Umstand, daß sie von dem Zeuger geschlagen wurde, bzw. bei einem Begräbnis dem Grab zu nahe getreten war. Vor allem aber glaubte man an die Einwirkung von hexerischen Einflüssen. Einer Mutter, die ein gebrechliches Kind zur Welt gebracht hatte, warf man vor, daß sie sich vorher verbotenerweise nach neugeborenen Tieren umgesehen hatte oder unzufrieden mit ihrer eigenen Mutterschaft gewesen war. [246a)]

bbbb. Die rechtlichen Auswirkungen

Albinos setzte man wilden Tieren (insbesondere Leoparden) aus. Blindgeborene töteten die Rolong mit Hilfe glühender Asche oder kochendem Fett. [247)] Nicht klar erscheint das Schicksal von Zwillingen. Schüler vertritt an einer Stelle die Meinung, daß eine Zwillingsgeburt den Rolong als Zeichen eines besonderen Glückes schien, [248)] führt aber später aus, daß jeweils eines der Zwillingsgeschwister Raubtieren ausgesetzt wurde. [249)] Nach Coertze war eine solche Geburt für die Fokeng Anlaß zur Freude. [250)] Die Interpretation der Tötung eines der Zwillingsgeschwister scheint der Wirklichkeit

näher zu kommen, da Zwillinge für die Mütter im Hinblick auf deren Arbeitspflichten (s.S. 247) eine zu große Belastung bedeutet und sich außerdem Ernährungsprobleme ergeben haben dürften. Gegen eine andere Auslegung spricht auch der Umstand, daß die Mutter von Zwillingen in der jüngeren Vergangenheit "die Mutter der zwei Schillinge" (die moeder van twee sjielings) [251] genannt wurde. Diese modern anmutende Bezeichnung deutet darauf hin, daß die daraus sprechende lebensschonende Einstellung jüngeren Datums ist und die somit hier interessierende traditionelle Haltung nicht wiedergibt. Die Pedi betrachteten ein Kind, dessen erste Zähne aus dem Oberkieferbereich wuchsen, als "Unheilbringer" (phêêfa) und hielten den Vorfall geheim. [252] Nach Krüger mußten solche Individuen in früherer Zeit allgemein getötet werden. Einen gewaltsamen Tod hatten nach Auffassung desselben Autors bei den Sotho-Tswana auch jene Neugeborenen zu erwarten, die in einer verkehrten Lage geboren wurden. [253] Mißgeschick brachten aus der Sicht der Rolong insbesondere Kinder, die mit den Füßen zuerst auf die Welt kamen. [254] Schließlich galt den Pedi auch die Geburt "im Busch" als Unglück. Motubatse [255] erinnert an das Schicksal einer Prinzessin namens Makgwale, der derartiges widerfahren sein soll. Die Tötung der betreffenden Kinder erfolgte in allen feststellbaren Fällen aufgrund zwingenden Stammesrechts. [256] Der Befehl des Häuptlings zur Tötung im Einzelfall stellte somit nur eine Konkretisierung der allgemeinen Rechtsordnung dar.

d. Die Übergabe des 'bogadi'

aa. Die Bedeutung

Nach der mit der Geburt eines ersten Kindes endenden Probephase erfolgte bei vielen Stämmen die Übergabe des 'bogadi'. Die zeremonielle Übergabe von Tieren bzw. anderen Gegenständen durch die Familie des Bräutigams an diejenige der Braut stellte einen wesentlichen Teil der Eheschließung der Sotho-Tswana dar. [1] Sie bildet neben dem Erbrecht nach Lewin den wohl bedeutendsten Gegenstand des gegenwärtigen Bantu Law. [2] Schmidt stellt nach einer Auswertung von Gerichtsfällen fest, daß das "khoro" (Gericht, der Verf.) "tatsächlich zu einem munywalo-Gericht geworden" sei. [3]

bb. Die Bezeichnung

Die Gegenstände der Übergabe wurden von den meisten Stämmen [4] unter der Bezeichnung "bogadi" zusammengefaßt. Die Lovedu nannten sie "munywalo", [5] die Südsotho "bohali" [6]. Entsprechende Gegenstände werden in der völkerkundlichen Literatur Afrikas oft als "lobola" bezeichnet. Dieses Wort entstammt der Sprache der Zulu und beschreibt eine äußerlich ähnliche Institution dieses Stammes. [7] Seine vorschnelle Übertragung auf noch zu untersuchende Einrichtungen anderer Gesellschaften muß kritisiert werden. Anders als bei der eingangs (s.S.24) erwähnten Definition des völkerkundlichen Rechtsbegriffs, die erklärtermaßen aus "europäischer" Sicht

erfolgte, geht es hier darum, traditionelle Begriffe der Sotho-Tswana-Sprachen in eine europäische Sprache zu "übersetzen". Das unterschiedliche methodische Vorgehen findet seine Rechtfertigung darin, daß in den modernen europäischen Kulturen zwar der "Rechts"-, nicht aber der "bogadi"-Begriff terminologisch verankert ist. Der Versuch einer Übersetzung muß das Ergebnis der Würdigung der einzelnen Aspekte der bogadi-Institution berücksichtigen. Diese Voraussetzung ist aber erst nach einer gründlichen Analyse der betreffenden Einrichtung gegeben. Aus diesem Grunde wird an dieser Stelle auch eine Übernahme der in der deutschsprachigen Literatur gebräuchlichen Benennung "Brautpreis" [8] abgelehnt. Entsprechendes gilt für die Verwendung der von englischsprachigen Autoren benutzten Ausdrücke "marriage-payment", "bride-price", "bride-wealth", "dot", [9] "child-price" und "marriage cattle". [10] Der Vorschlag von Krige, [11] den betreffenden Vorgang "Bantu Kula" zu nennen, ist zwar originell, begegnet jedoch dem gleichen Einwand, da die Bezeichnung "Kula" zunächst nur einen bei Ethnien Melanesiens beobachteten Sachverhalt beschreibt. Es erscheint daher angebracht, vorläufig, d.h. bis zur Definition dieser Begriffe am Ende dieses Abschnitts, die entsprechenden Bezeichnungen aus den Sotho-Tswana-Sprachen zu übernehmen. Aus Gründen der Vereinfachung ist im Folgenden nur von "bogadi" die Rede, da dieser Begriff von den meisten Stämmen benutzt wurde. Im Hinblick auf die vorläufige Bezeichnung als bogadi-"Gut" wird dem Begriff in der folgenden Darstellung ein sächlicher Artikel zugeordnet.

cc. Der Normalfall der Übergabe

aaa. Der Zeitpunkt

Die Frage, wann das vollständige bogadi übergeben werden mußte, beantworten die einzelnen Autoren für die verschiedenen Stämme der Sotho-Tswana unterschiedlich. Es hat den Anschein, daß die meisten Stämme [12] die Übergabe erst nach der Geburt des ersten Kindes vornahmen. Meine Informanten Maisisi und Moalosi erinnerten an die rechtliche Möglichkeit bei den Rolong, daß das bogadi für die Mutter auch noch von deren eigenen (erwachsenen) Kindern aufgebracht werden konnte. Die Kgatla sollen das bogadi bereits vor der Geburt des ersten Kindes übergeben haben. [13] In diesem Zusammenhang sind jene Angaben in der Literatur nicht eindeutig einzuordnen, die für verschiedene Stämme [14] überliefern, daß das bogadi dort "noch vor der Eheschließung", d.h. wohl vor der Heiratsabschlußfeier, übergeben werden mußte. P.J. Coertze behauptet, daß bei den Tswana der Zeitpunkt der Übergabe auf einem "Übereinkommen" beider Familien beruhte. [15] Wenn man aber davon ausgeht, daß dem bogadi-System, ähnlich wie bei anderen Stämmen so auch bei den Sotho-Tswana ein bestimmter sozialer Zweck zugrundelag (s.S.193ff), erscheint es unwahrscheinlich, daß eine so bedeutsame Frage wie der Zeitpunkt der Übergabe der freien Disposition der einzelnen betroffenen Familien anvertraut wurde. Es muß daher vorläufig angenommen werden, daß der Zeitpunkt traditionell bestimmt war. Für die Annahme einer früher verbreiteten Übung, das bogadi noch vor der Geburt des ersten Kindes zu übergeben, spräche eine von P.J.

Coertze für die Tswana belegte Redewendung, wonach ein Sohn nicht die bogadi-Tiere seiner Mutter sehen solle. Dieser Autor räumt jedoch gleichzeitig ein, daß in Wirklichkeit die Tiere meist erst übergeben wurden, sobald der älteste Sohn der Betreffenden vor dem Beginn seiner Initiation stand. [16] Breutz gibt den Hinweis, daß alle diejenigen Stämme, die eine "Versprechensgabe" (dies waren wahrscheinlich die meisten, d. Verf., s. S. 133ff) kannten, das bogadi erst nach der Geburt des ersten Kindes übergaben. [17] Für eine solche Auslegung spricht der mit der Übergabe vordergründig verfolgte Zweck einer materiellen Absicherung der sich aus ihrem elterlichen Haushalt lösenden Braut. Mit der Hingabe der Versprechensgabe war dieser Zweck bereits erfüllt, sodaß kein Bedürfnis nach einer weiteren Vorleistung bestanden haben dürfte. In diesem Sinne sind auch die Berichte zu deuten, wonach bei manchen Stämmen die Männer noch in der jüngeren Vergangenheit das volle bogadi erst übergaben, nachdem sie mit der betreffenden Ehefrau bereits mehrere Kinder hatten. [18] Da es nur schwer vorstellbar ist, daß europäischer Einfluß ein solches Verhalten begünstigt haben könnte, darf man wohl davon ausgehen, daß es sich dabei um Erscheinungsformen eines früheren Rechtszustandes handelt. Hiermit stimmt die Beobachtung überein, daß bei den früh missionierten Südsotho eine Tendenz zur vorzeitigen Übergabe festgestellt werden konnte, während die später unter christlichen Einfluß geratenen Tswana und vor allem die Pedi bis in die jüngste Zeit das bogadi erst nach der Geburt übergaben.

bbb. Der Gegenstand

aaaa. Die Übergabe von Rindern

Das bogadi bestand bei den Sotho-Tswana zumindestens in der jüngeren Vergangenheit vornehmlich aus Rindern. [19] Bei den Fokeng soll sogar nur die Übergabe von Rindern zulässig gewesen sein, [20] während die übrigen Stämme daneben auch die Übergabe anderer Tiere zuließen. [21] Die einzelnen Stämme stellten die Rinder jeweils nach besonderen Gesichtspunkten zusammen. Eines der Rinder mußte bei den Fokeng ein Bulle sein, das Symbol der sexuellen Potenz des Bräutigams. Daneben fanden sich auch Ochsen. Der größere Teil des bogadi bestand jedoch aus Kühen. Letztere sind wohl sinnbildhaft für die erwiesene Fruchtbarkeit der Braut [22] anzusehen. Bei den Kgatla sollte sich unter den bogadi-Tieren immer eine Kuh befinden, damit durch sie die Vermehrung des Rinderbestands gewährleistet blieb. [23] Die Rinder wurden bei den Rolong [24] und den Pedi [25] nicht nach ihrer Größe bewertet, sondern nach ihrer "allgemeinen Erscheinung", was den Schluß erlaubt, daß insbesondere Farbkriterien eine große Bedeutung zugesprochen wurde. Die Lovedu kannten als Kernstück ihres bogadi ("munywalo") acht erwachsene Rinder, die bestimmte Namen trugen. Eine der Kühe mit einem männlichen Kalb hieß "Kuh und Kalb des Gehöfts" (tsoede ya khorone), ein anderes Paar "Kuh und Kalb des Hauses der Mutter" (tsoede ya moshene). Letzteres war für die Mutter der Braut gedacht und blieb ihr Eigentum. Ersteres gehörte nicht dem Vater der Braut. Dieser bewahrte es nur wie die anderen

Tiere treuhänderisch für das Haus auf, dem seine Tochter angehörte. Ein weiteres Rind hieß die "Axt des Gehöfts" (keepe ka khoro) und bezog sich symbolisch auf die Werkzeuge, mit denen ein Gehöft erbaut wurde. Ein anderes Tier nannte man "Riemen, der die Beine der Kuh fesselt" (mebofo ya tjona). Ein weiteres Tier trug den Namen "Messer des Rindes" (mpaka ya tjoma) und soll nach Krige eine Ziege gewesen sein. Die Lovedu kannten des weiteren ein "Rinderdung" (motela) genanntes Tier, außerdem ein als "Rinderherde" (tabe la dikhomo) und ein als "Kalebasse" (keho ka metse) bezeichnetes Rind. [26] Die Bezeichnungen scheinen auf den "house property complex" (s.S. 249ff) der Sotho-Tswana hinzuweisen. Die Pedi nannten eine der gelieferten Kühe "die Kuh, welche das Kind gestillt hat", was einen zusätzlichen Anhaltspunkt für die Annahme der Übergabe des bogadi nach der Geburt eines Kindes darstellt (s.S. 160). Die Mamabolo hießen eines ihrer Rinderpaare "die Kuh und das Kalb der Mutter". [27] Die Südsotho unterschieden ein "Rind von der Brust" (khomo ea letsoele) sowie ein "Rind vom Rücken" (khomo ea seholoholo). Das erste Tier, eine Kuh, ging an die Mutter der Braut, nach Schmidt auch an deren jüngeren Bruder, [28] das zweite, ein Bulle, an den Brautvater derselben. [29] Die Kuh stellte ein symbolische Vergütung für die Versorgung der Braut durch ihre Mutter dar. [30] Die Übergabe des Bullen an den Vater geschah, "damit sein Sohn zeugen könne" (ho tsoala), was einen Hinweis auf das zwischen den Geschwistern bestehende "Verbundsystem" (s.S. 184ff) darstellen dürfte. [31] Die Tlokwa kannten einen "Treiber" genannten Ochsen, der

für die Braut bestimmt war und ein als "Lendenkleid" (setsiba) bestimmtes Rind, das ihrem Vater zustand. [32] Neben, bzw. ergänzend zu den Rindern übergaben die meisten Stämme [33] auch Schafe. Bei den Hurutshe war es üblich, daß ärmere Familien statt der vorgesehenen Rinder überhaupt nur Schafe gaben. [34]

bbbb. Die Verwendung von Ziegen

Problematisch erscheint heute die Beantwortung der Frage, inwieweit bei den einzelnen Stämmen auch die Übergabe von Ziegen, insbesondere von Ziegenböcken, gestattet war. Die Südsotho [35] und Nordsotho [36], unter ihnen vor allem die Koni, Tau und die Lovedu [37] sollen diese Tiere als Bestandteil ihres bogadi angesehen haben. Die Letzteren gaben nach P.J. Coertze sogar zwei Ziegen. Das eine, "takusa mosadi" genannte Tier sollte die Braut zur Frau erheben, die andere, als "tomalo mose" bezeichnete Ziege stellte eine Art Ersatz für den zukünftigen Wegfall der Dienste der Betreffenden im Gehöft ihrer Eltern dar (s.S.214). [38] Die Tswana sollen sich dagegen weitgehend ablehnend gegen Ziegen, insbesondere Ziegenböcke, ausgesprochen haben. [39] Die Ablehnung dieser Tiere beruhte bei den Rolong vordergründig auf ihrer traditionellen Bewertung als "zerstörerisch" veranlagte Tiere. Wiederholt hört man Variationen der Geschichte, wonach in früherer Zeit der Vater eines Bräutigams unter seinen bogadi-Tieren auch Ziegen hatte. Während er mit

der Familie der Braut für seinen Sohn Heiratsverhandlungen führte, drangen die unbeaufsichtigten Ziegen in die für Fremde unzugängliche segotla-Hütte vor und fraßen die dort zum Trocknen aufgehängten Melonenstreifen (longangale) auf, was sich auf den weiteren Verlauf der Eheschließung nachteilig ausgewirkt haben soll. Angeblich seither werden diese Tiere mit der Begründung: "Die Ziege frißt die Melonen!" (e tla ja longangale) [40] aus dem bogadi-Komplex herausgehalten. Der vorgegebene Grund für die Ablehnung der Ziegen durch die meisten Tswana-Stämme liegt somit in der symbolhaften Übertragung ihrer vermeintlichen Wesensart auf die Braut: Die Ziege als eigensüchtig-unzuverlässiges Tier par excellence hätte nach der überlieferten Vorstellung das zukünftige Eheverhalten der Frau ungünstig beeinflussen können. Hier stellt sich die Frage, warum diese Beurteilung der Ziege nur bei den Tswana, nicht aber bei den Nord- und Südsotho anzutreffen war. Aus dem Studium der Literatur bzw. der Befragung der Informanten ergaben sich keine Hinweise für eine befriedigende Antwort. Es wäre denkbar, daß die erwähnte Einstellung der Tswana auf deren historische Beziehungen zu khoisprechenden Ethnien zurückzuführen ist, die von ihnen angeblich als "Ziegenvolk" bezeichnet wurden [40a]. Die abweichende Auffassung der Nord- und Südsotho könnte damit erklärt werden, daß diese Stämme mit den Hottentotten weniger in Berührung gekommen sind, so daß sich für sie keine Notwendigkeit einer besonderen Abgrenzung gegenüber khoisprachigen Gruppen ergeben haben dürfte.

cccc. Andere Gegenstände und Dienstleistungen

Die Tswana sollen unter ihren bogadi-Tieren weder Pferde noch Esel gehalten haben. Auch die Nordsotho kannten in ihrer Kultur keine Verwendung von Pferden. [41] Anders lagen die Verhältnisse bei den Südsotho, die während eines verhältnismäßig kurzen Zeitraums Pferde übernommen und ihrer Kultur eingegliedert haben. Die Übernahme von Pferden geht nach Thompson auf das Jahr 1830 zurück, als berittene Banden der Griqua und Kora (Korana) die Siedlungen einiger Südsotho-Stämme im Caledon Valley überfielen. Dieser Vorfall soll bei den Südsotho, welche wie die anderen Sotho-Tswana bisher keine Erfahrung mit Pferden gemacht hatten, einen nachhaltigen Schock ausgelöst haben. Der Verfasser berichtet: "Mosheshwe was quick to learn. He began to build up stocks of guns and horses, bartering them from Griqua hunters, seizing them from Kora invaders and encouraging Sotho to bring them to him from farms where they had worked in the Cape Colony". [42] Die Südsotho gingen in der Folgezeit sogar dazu über, eine eigene "Pferderasse" (Basuto pony) zu züchten, die für ihre gebirgige Heimat besonders geeignet war. [43] Es ist daher naheliegend, daß bei diesen Stämmen neben den bereits erwähnten Tieren auch das Pferd Bestandteil des bogadi gewesen ist. [44] Nach Meinung von P.J. Coertze verzichteten lediglich die Tlokwa darauf, im Rahmen der Eheschließung Pferde zu übergeben. [45] Die Bezeichnung der Pferde als "Wächter der Heiratsrinder (molisana) [46] deutet allerdings darauf hin,

daß ihnen in diesem Zusammenhang nur eine Nebenrolle zufiel, die Rinder also auch bei den Südsotho den Hauptteil des bogadi ausgemacht haben. Im Hinblick auf andere Tiere liegen lediglich negative Berichte vor. Keine Kleintiere (außer Schafe) sollen bei den Kgatla als bogadi-Tiere verwendet worden sein, [47] keine Schweine bei den Pedi. [48] Weitverbreitet war offensichtlich der Ausschluß von Bullen. [49] Die Ablehnung dieser Tiere war nach Krige bei den Lovedu darauf zurückzuführen, daß nach ihrer Ansicht die Testikel eines Bullen eine Frau beleidigen könnten. [50] Es erscheint jedoch wahrscheinlicher, daß Bullen deshalb nicht in Frage kamen, weil sie als männliche Symboltiere galten, die Heiratsrinder jedoch einen unmittelbaren Bezug zur Braut haben sollten. Die Lovedu übergaben auch keine gelbgefärbten Rinder, angeblich weil sie glaubten, daß diese nur unnötige Eifersucht zwischen den Ehefrauen säen würden. [51]

Neben Tieren gehörten dem bogadi zuweilen auch Sachgegenstände an. Laydevant berichtet von nicht näher beschriebenen "Nadeln" bei Tswana-Stämmen, welche in einer mit bestimmten Ornamenten verzierten Hülle (sebiba) an die Eltern der Braut übergeben wurden. [52] P.J. Coertze spricht von "Peitschen" und "Stöcken" bei den Lovedu. [53] Diese bezeichneten die Gegenstände als die "Stützen des Gehöfts". [54] Öfters ist in der Literatur auch von "Beilen" oder "Hacken" die Rede. [55] Die zum bogadi gehörigen Hacken wurden nur zum Zweck des Baues des neuen Gehöfts hergestellt und durften niemals für die Feldarbeit ver-

wendet werden. [58] Einig sind sich die Autoren in allen Fällen, daß die Übergabe solcher Hacken bei den meisten Sotho-Tswana-Stämmen früher weitverbreitet gewesen sein dürfte. Für die Hurutshe wird sogar behauptet, daß Hacken bei ihnen einmal die ausschließliche Form des bogadi dargestellt haben sollen. [59] An dieser Stelle sei daran erinnert, daß bei einigen weiter nördlich lebenden bantusprechenden Bodenbauern die Hacken zu den wichtigsten bogadi-Gegenständen gehörten. [60] Es muß ferner davon ausgegangen werden, daß als bogadi-Gegenstand bei den Sotho-Tswana jeweils nur solche Gegenstände in Betracht kamen, die sich zur gegebenen Zeit einer gewissen ökonomischen Wertschätzung erfreuten. Es ist daher nicht verwunderlich, daß man in wirtschaftlichen Notzeiten, die oft durch die Rinderpest ausgelöst wurden, auf diejenigen Gegenstände zurückgriff, die gerade vorhanden waren. Die Südsotho gaben in solchen Fällen häufig einen Hund, bzw. eine Halskette sowie zwei Rinder. [61]

Verschiedentlich wird in diesem Zusammenhang auch davon berichtet, daß der Bräutigam für den Vater bzw. den Vormund der Braut bestimmte Arbeiten zu verrichten hatte. Fraglich ist, ob diese Dienstleistungen als Teil des bogadi anzusehen sind oder eine zusätzliche Leistungspflicht darstellten. Nach P.J. Coertze mußte bei den Mamabolo der Bräutigam für den Vater der Braut erst eine Hütte bauen, bevor er dessen Tochter als Ehefrau heimführen durfte. [62] Auch der Hinweis von Riekert, daß die Zahl der bei den Sotho-Tswana gegebenen bogadi-Rinder im Vergleich zu den benach-

barten Bantustämmen, insbesondere den Nguni, bemerkenswert gering war, [63] könnte dafür sprechen, daß jene Stämme die Dienstleistung des Bräutigams als Teil des bogadi werteten. Es ist jedoch auch der Bericht von Krige über die Lovedu zu beachten, wonach der Bräutigam diese Arbeiten "erst nach der Hochzeit" (d.h. wohl nach dem Abschlußfest, d. Verf.) verrichten mußte, was zumindestens für diesen Stamm die Annahme nahelegt, daß die Dienstleistungen neben der bogadi-Verpflichtung bestanden. [64] Eine endgültige Stellungnahme ist auch hier anhand des vorliegenden Tatsachenmaterials nicht möglich. Nach Angaben von Riekert wurde bei den Hurutshe jeglicher Streit über den Gegenstand des bogadi "mit Abscheu" betrachtet. [65] Wenn man diese Einstellung auch bei den anderen Stämmen vermuten darf, könnte man zu dem vorläufigen Ergebnis kommen, daß zumindestens in der jüngeren Vergangenheit die Frage nach der Zusammensetzung des bogadi kein rechtliches Streitobjekt gebildet hat.

ccc. Der Umfang

Nach den Berichten verschiedener Autoren gab es bei den meisten Sotho-Tswana-Stämmen keine gewohnheitsrechtliche Festlegung des Umfangs des bogadi. [66] Stattdessen soll seine zahlenmäßige Bestimmung vielfach auf einer Vereinbarung zwischen den Familien beruht haben. Für die Tswana ist diese Frage umstritten. P.J. Coertze [67] und Breutz [68] sprechen von 'Verhandlungen',während die meisten anderen Verfasser die Auffassung vertreten, daß der Umfang des bogadi allein von der Familie des Bräutigams festgelegt wurde. [69] Nordsotho [70] und Südsotho [71] kannten hingegen eine entsprechende Vereinbarung zwischen den Familien. Nach Zietsman ging dieser Vereinbarung bei manchen Stämmen der Südsotho ein langes "Feilschen" voraus. [72] Dabei war es möglich, daß die Familie des Bräutigams schließlich lediglich zur Übergabe eines Rindes verpflichtet wurde. [73] Die Möglichkeit der freien Vereinbarung war gewissen Beschränkungen unterworfen, deren Rechtscharakter allerdings in Zweifel gezogen werden muß. Verschiedentlich wird berichtet, daß der Umfang des bogadi wesentlich vom sozialen Rang und dem materiellen Reichtum der Familie des Bräutigams abhängig war. [74] Eine weitere Beschränkung stellte das verbreitete Gebot dar, lediglich eine "gerade" Anzahl von Rinder zu liefern. [75] Die Tswana verlangten bei einem bogadi von drei Rindern, daß zusätzlich ein Schaf hinzugefügt werden mußte, damit eine gerade Zahl zustande kommen konnte. [76] Selbst bei denjenigen Stämmen, wie den Kgatla [77] und den Koni [78], bei denen die Anzahl

der bogadi-Tiere grundsätzlich auch ungerade sein konnte, durfte sie dennoch niemals sieben oder neun betragen. Insbesondere das Verbot, sieben Rinder zu übergeben, dürfte bei den Sotho-Tswana sehr verbreitet gewesen sein. [79]
Für die Meidung der Zahl sieben gaben die Sotho-Tswana mehrere Gründe an. Die Hurutshe verwiesen darauf, daß bei feindlichen Überfällen oder kriegerischen Spähtrupps in der Vergangenheit oftmals der siebente bzw. neunte Mann getötet wurde. Sie sagten auch, daß bei Kastrationen von Bullen häufig das siebente oder neunte Tier verendete. [80] Offenbar lag diesen Äußerungen der Glaube zugrunde, wonach die Stückzahlen sieben und neun in einem Zusammenhang zu hexerischen Einflüssen standen. [81] Nach Breutz galt den Sotho-Tswana die Zahl sieben allgemein als die Zahl des bösen Zaubers und des Unglücks, da der zum Zählen benutzte rechte Zeigefinger gleichzeitig auf etwas Böses hinweise. [82] Am besten dürfte die bei den Lovedu übliche Erklärung die bei mehreren Stämmen festgestellte Auffassung beschreiben, wonach der siebente Finger anzeige, wie es ein Hexer tue, wenn er sage: "Du wirst schon sehen!". Es bedeutete den Betroffenen ein schlechtes Omen, ein solches, durch die Zahl sieben symbolisiertes Verhalten gegenüber den Eltern der Braut zu zeigen, denen man die bogadi-Tiere übergab. [83]

Ungeklärt bleibt die Einstellung der Sotho-Tswana zu der Frage, ob das bogadi auf einmal oder auch in mehreren Raten übergeben werden konnte. Es liegen hierzu lediglich Angaben für die Tswana vor, für die Breutz die Teilleistung einmal pauschal in Abrede stellt, [84] im Fall der Rolong je-

doch an anderer Stelle als grundsätzlich möglich schildert.[85] Die befragten Informanten der Rolong konnten hierzu keine Angaben machen.

Die Berichte über die Anzahl der üblicherweise als bogadi übergebenen Rinder bzw. Ersatztiere weichen stark voneinander ab. Dies gilt besonders für die Rolong [86] und die Südsotho [87]. Im Hinblick auf die anderen Stämme finden sich folgende Angaben:

Hurutshe	4-6 [88]
Kgatla	1-6 [89]
Tlharo	6-12 [90]
Taung	4-5 [91]
Bapō	ungefähr 4 [92]
Phiring	2-10 [93]
Fokeng	2-8 [94]
Ntwane	ungefähr 10 [95]
Lovedu	ungefähr 8 [96]
Koni	ungefähr 20 [97]
Pedi	mindestens 5 [98]

Die häufige Erwähnung der Zahl zehn bei den verschiedenen Stämmen berechtigt zu der Vermutung, daß sie bei der üblichen Bestimmung der Rinderzahl eine besondere Rolle gespielt haben mag. Sie entspricht der Schätzung von Krüger [99], der davon spricht, daß die Sotho-Tswana in der Regel zehn Rinder gaben. Im übrigen erscheint es nicht möglich, eine untere bzw. obere Begrenzung des bogadi anzugeben. Es gibt nur vereinzelte Hinweise auf die Rinderzahlen bei Häuptlingsheiraten. Breutz spricht pauschal von 20 - 50 [100]. Dersel-

be Autor erwähnt für die Hurutshe "mindestens zwölf" [101], P.J. Coertze für die Tlokwa zwanzig Rinder. [102] Diese Zahlen liegen erheblich über den entsprechenden Werten gewöhnlicher Stammesmitglieder und zeigen eine gewisse Konzentration um die Zahl zwanzig. Hier liegt der Schluß nahe, daß das bogadi-System zur Aufrechterhaltung der Herrschaft der Häuptlingsfamilien und der Aristokratie beigetragen hat.

Neben den Rindern wurden bei anderen Stämmen zusätzlich auch andere Tiere übergeben. Es waren bei den Rolong vier bis acht Schafe, [103] bei den Hurutshe zehn Schafe, [104] bei den Lovedu acht Ziegen. [105] Die Tlokwa gaben nach Schmidt zehn Schafe und Ziegen, [106] wohlhabende Familien nach P.J. Coertze zehn Ziegen. [107] Bei den Südsotho waren es nach Riekert zehn Schafe und ein Pferd, [107a] nach Breutz zehn Ziegen und ein Pferd. [108] Mehrere Tswana-Stämme kannten die Möglichkeit, fehlende Rinder durch andere Tiere zu ersetzen, wobei sich eine Art "flexibler Wechselkurse" entwickelte. So hatten etwa bei den Rolong vier Schafe den Wert eines Rindes [109], bei den Hurutshe waren es fünf Schafe. [110] Für die meisten Sotho-Tswana-Stämme dürfte zutreffen, was Riekert von den Hurutshe berichtet, daß nämlich bei ihnen über die Höhe des bogadi nicht gestritten werden durfte. [111] In diesem Zusammenhang soll ein Sprichwort der Fokeng erwähnt werden, das etwa lautete: "Man wird durch Worte getraut!" (go nyalwa ke lefoko). [112] Man könnte diese Formulierung vielleicht als Hinweis dafür auffassen, daß bei diesen Stämmen eine Heirat auch ohne bogadi, bzw. bei geringem bogadi geschlossen werden konnte. Im Hinblick auf

fehlende weitere Hinweise in dieser Richtung soll diese Interpretation hier lediglich als eine Vermutung verstanden werden, der an anderer Stelle weiter nachgegangen werden soll. Immerhin läßt sich daraus wohl vorläufig ableiten, daß nach traditioneller Auffassung zumindestens bei einigen Stämmen die "Worte", d.h. die Vereinbarung zwischen den Familien, für die Eheschließung als bedeutsamer angesehen wurde als die Übergabe des bogadi.

ddd. Der gebende Personenkreis

aaaa. Bei gewöhnlichen Heiraten

Auffallende Widersprüche in den Berichten der Autoren stellt man bei der Prüfung der Frage fest, welche Person, bzw. welcher Personenkreis das bogadi aufzubringen hatte. Nach Krüger [113] und Breutz [114] war es bei den Sotho-Tswana im allgemeinen der Vaterbruder des Bräutigams, nach Schapera bei den Tswana in erster Linie der Vater desselben. [115] Die letztere Meinung dürfte zutreffend sein. Eine genauere Untersuchung ergibt nämlich, daß in den meisten der überlieferten Fälle der Vater des Bräutigams für die Übergabe des bogadi zuständig war. [116] Die Pedi nannten die von dem Vater bzw. dem Vormund des Bräutigams erbrachten Rinder "die von zuhause" (tʸša ka gae), während sie die Gesamtheit der von den übrigen Verwandten des Mannes übergebenen Tiere als "die von draußen" (tʸša matʸšwela) [117] bezeichneten. Neben diesen Personen hatte sich bei den Hurutshe, [118] Pe-

di [119] und den Südsotho [120] auch der Bräutigam selbst um die Beschaffung der Rinder zu kümmern. Falls bei den Hurutshe mehr als acht Rinder gegeben wurden, mußten zwei aus dem Gehege des Bräutigams kommen (diatlhwara). [121]

Wenn der Bräutigam und sein Vater bei den Pedi der Meinung waren, daß sie genügend Hochzeitstiere beisammen hatten, berief der Vater eine Familienversammlung ein, die darüber befinden sollte, wieviele Tiere insgesamt aufgebracht werden konnten. Anläßlich dieses Treffens gab zunächst der Vater die Zahl der Rinder bekannt, die er anzubieten gedachte, wobei ihm die übrigen anwesenden Verwandten in der Stellungnahme ihrem Alter gemäß nachfolgen sollten. Man erwartete, daß bei dieser Ratsversammlung auch der Mutterbruder des Bräutigams mit seinen Söhnen anwesend war, ebenso die jüngeren Mutterschwestern mit ihren männlichen Abkömmlingen. [122] Auch bei anderen Stämmen war die Mitwirkung weiterer Verwandter des Bräutigams erforderlich. Dies gilt vor allem für seinen Mutterbruder. [123] Bei den meisten Stämmen hatte dieser mindestens ein Rind beizusteuern. Die Südsotho verlangten von dem Bräutigam, daß er bei der Heirat der ältesten Tochter einer Schwester ein eigenes "Rind von der Brust" (khomo ea matsoele) gab. [124] Bei den Rolong, [125] den Hurutshe [126] und den Fokeng [127] erwartete man auch von den Vaterbrüdern eine Rindergabe. Bei den Südsotho "hafteten" die Vaterbrüder nur subsidiär, d.h. nur dann, falls der Vater des Bräutigams bereits gestorben war. In einem solchen Fall trat man zunächst an die älteren Vaterbrüder heran und erst dann, wenn diese kein Rind aufbringen

konnten, an die jüngeren. [128] Breutz vertritt die Meinung, daß bei den Tshidi-Rolong [129] und den Hurutshe [130] auch die Vaterschwestern einen Beitrag leisten mußten. Die dargestellten Grundsätze befolgte man in der Regel nur bei der Heirat mit einer Hauptfrau. [131] Entsprechende Bestimmungen für nachfolgende Heiraten mit Nebenfrauen sind in der Literatur nicht überliefert und konnten auch nicht über die Informanten in Erfahrung gebracht werden. Gerade in diesem Zusammenhang stellt sich wieder die Frage, ob es sich bei den geschilderten Vorschriften um "Recht" oder um außerrechtliche Regelungen gehandelt hat. So wird etwa für die Rolong [132] und die Phalane [133] behauptet, daß bei ihnen den Mutterbruder "keine erzwingbare Verpflichtung" zur Übergabe eines bogadi getroffen habe. P.J. Coertze spricht davon, daß die Übergabe von Rindern durch den Bräutigam bzw. dessen Vaterbrüder lediglich den "guten Sitten" (goeie maniere) entsprochen habe. [134] Nach Auffassung von Matthews folgten diese Regeln bei den Rolong keiner rechtlichen, sondern einer "moralischen" Pflicht, die nicht einklagbar gewesen sein soll. [135] Da es sich hierbei nur um vereinzelte Meinungen handelt, hat die Behandlung dieser Regelungen im Rahmen einer rechtlichen Untersuchung eine zumindestens vorläufige Berechtigung. Das Prinzip der Gegenseitigkeit verbürgte im übrigen eine weitgehende Einhaltung der geschilderten Grundsätze: Wenn der Mutterbruder der (moralischen?, d. Verf.) Verpflichtung gegenüber seinem Schwestersohn nicht nachkam, wurde er regelmäßig bei der Aufteilung des aus der Verheiratung seiner Schwestertochter erlangten bogadi nicht be-

rücksichtigt. [136]

bbbb. Bei Häuptlingsehen

Ziemlich übereinstimmend wird in der Literatur die Frage beantwortet, wer im Fall der Heiraten von Stammesoberhäuptern das bogadi aufzubringen hatte. Die von Krüger [137] und Breutz [138] getroffene pauschale Feststellung, daß dafür bei den Sotho-Tswana im allgemeinen der "Stamm" zuständig war, findet in den Berichten über einzelne Stämme [139] ihre Bestätigung. Der konkrete Beitrag wurde jedoch nicht von den einzelnen Stammesmitgliedern, sondern in der Regel von der Sozialeinheit des kgoro [140] erbracht. Bei den Pedi scheint es die lesika gewesen zu sein. [141] Die Südsotho rechneten nach "Familienhäuptern", [142] d.h. daß bei ihnen die einzelnen Familien ein Rind schuldeten. Die genannten Verbände hatten in allen Fällen ein Rind beizusteuern. Mönnig schreibt, daß bei den Pedi auch die einzelnen Stammesmitglieder einen Beitrag leisten "sollten"(should), ohne allerdings näher auszuführen, inwieweit diese Regel einen rechtlich verpflichtenden Charakter hatte. Der größte Beitrag mußte von der Familie des Bräutigams kommen. Das bogadi bezeichnete man seiner Entstehung gemäß auch als "die gesammelten Rinder" (dikgomo tsa mokgobo). [143] Das Einsammeln der betreffenden Tiere übernahmen meistens die Unterhäuptlinge. [144]

eee. Der Vorgang der Übergabe

Sobald die Heiratsrinder übergeben werden sollten, wurden sie bei den Pedi von sechs männlichen Abgesandten aus dem Rindergehege der Familie des Bräutigams zum Gehöft der Familie der Braut getrieben. An ihrem Bestimmungsort überließen diese die Tiere zunächst einem Vertreter (motseta) des Vaters der Braut. Deren Familie behandelte die Abgesandten des Bräutigams zunächst mit offener Mißachtung. Die mitgeführten Waffen wurden ihnen abgenommen. Man gab ihnen den ganzen Tag über nichts zu essen. Nach Sonnenuntergang brachte sie ein Vertreter der Familie der Braut zu einer Hütte, wo ihnen ein karges Mal gereicht und Schlafplätze zugewiesen wurden. Dann teilte der Betreffende dem Vater der Braut mit, "daß die Rinder angekommen seien". Darauf gab dieser die Anweisung, daß sich die männlichen Familienmitglieder bei Sonnenaufgang versammeln sollten, um über das angebotene bogadi zu entscheiden. Man lud die Abgesandten des Bräutigams ebenfalls zu dieser Versammlung ein. Bei ihrem Erscheinen wurden keine Grüße zwischen ihnen und den Versammelten gewechselt. Der Leiter der Versammlung stellte ihnen dann die Frage: "Was wollt Ihr?" Ihre Antwort lautete regelmäßig: "Wir wollen eine Kalebasse mit Wasser!" (sego sa metsi). Daran schloß sich eine ausführliche Diskussion über das bogadi an. Die Übergabezeremonie wird wie folgt beschrieben: Die Abgesandten des Bräutigams stellten zunächst die mitgebrachten Rinder vor, die von den anwesenden Vertretern der Familie der Braut begutachtet wurden. Es war bezeichnend, daß diese immer

"Armut" vorspiegelten, während die Abgesandten des Bräutigams ihrerseits grundsätzlich einen Teil der Tiere in einem Versteck zurückließen. Die Versammlung, die diesen Sachverhalt selbstverständlich kannte, weigerte sich stets nach kurzer Verhandlung, das erste Angebot anzunehmen und machte ein entsprechend höheres Gegenangebot. Sobald die Abgesandten des Bräutigams merkten, daß es keine Möglichkeit mehr gab, die Erfüllung der Forderung nach mehr Rindern zu verweigern, holten sie einige weitere aus dem Versteck herbei. Dieser Vorgang wiederholte sich solange, bis eine "Einigung" erzielt wurde. Dies war in der Regel solange nicht der Fall, als die Versammelten davon ausgehen konnten, daß die Abgesandten des Mannes noch nicht alle mitgebrachten Rinder übergeben hatten. In diesem Zusammenhang ist erwähnenswert, daß der Vater der Braut nicht an der Versammlung teilnahm, sich aber wohl über deren Verlauf informieren ließ. Nach erfolgter "Einigung" über die Zahl der zu übergebenden Tiere änderte sich auch das Verhalten der Vertreter der Familie der Braut gegenüber den Abgesandten des Bräutigams. Diese wurden nunmehr von allen Versammelten freudig begrüßt. Junge ledige Mädchen schafften für sie Essen und Bier herbei. Oftmals schlachtete man zu ihren Ehren einen besonderen Ochsen. [145)]

Bevor die Südsotho ihre Hochzeitsrinder für die Übergabe aus dem Rindergehege des Bräutigams jagten, trank dessen Familie Bier, genannt "das Bier des Stabes" (joala ba lere) und aß Maisbrei, genannt "der Brei der selelekela-Rinder" (joala ba selelekela). Danach trieben entweder die Vaterschwester oder die Mutter des Bräutigams die Tiere aus dem Rindergehege

heraus. Die betreffende Frau bezeichnete man als "Frau, die den Stab trägt" (ea tsoarang lere). [146] Den Zug mit den Rindern zum Gehöft der Familie der Braut führte eine Schwester des Bräutigams an, die dabei einen weißen Stab als Zeichen des Friedenswillens in ihrer Hand hielt, der später vor der Hütte der Braut in den Boden gerammt wurde. [147] Der Stab könnte als Symbol der Verbindung beider Familien angesehen werden. Die wiederholten Hinweise auf diesen Stab in den verschiedenen Bezeichnungen lassen vermuten, daß dieser Teil der Eheschließungszeremonie dazu bestimmt war, symbolisch den "verbindlichen" Charakter der bogadi-Übergabe für die Heirat zu demonstrieren. Sobald sich der Zug dem Gehöft der Braut genähert hatte, schickte man zunächst einen rotgefärbten Bullen und eine schwarze Kuh, nämlich die bereits genannten "selelekela-Tiere" (likhomo tsa selelekela) voraus. "Selelekela" bedeutet "ein Tier, das irgendwo hingejagt wird". [147a] Bei ihrer Ankunft liefen ihnen die Frauen aus der Verwandtschaft der Braut mit Stöcken entgegen und versuchten sie zurückzutreiben. Darauf jagten die männlichen Begleiter des Zuges des Bräutigams die Tiere gegen den Widerstand der genannten Frauen in das Rindergehege der Familie der Braut. Sodann sprachen die Abgesandten des Bräutigams zu denen der Braut: "Der Vater ist der rote, und die Mutter ist die schwarze!" Die Tiere wurden daraufhin gepriesen und besungen (bokoa). [148] Nunmehr holte man auch einige der übrigen Rinder heran, wobei diese üblicherweise von den Abgesandten des Bräutigams umgeben wurden, sodaß sie von den Vertretern der Braut erst gezählt werden konnten, nachdem sie sich im Rindergehege befan-

den. Die Angehörigen der Braut riefen gewöhnlich aus: "Das Gehege ist noch leer!". Damit wollten sie andeuten, daß es "eigentlich" zu wenig Rinder waren. Offensichtlich sollte auch in diesem Zusammenhang eine vermeintliche "Armut" zur Schau gestellt werden. Der Umstand, daß die Übergabe in Anwesenheit so vieler Personen aus beiden Familien stattfand, begründet die Annahme, daß die Betreffenden eine Art "Trauzeugen" darstellten, worauf R.D. Coertze für die Fokeng ausdrücklich hinweist. [149] Das zeitweise Verbergen eines Teils der Tiere sollte nicht in dem Sinne ausgelegt werden, als ob es sich dabei nur um den strategischen Teil eines ökonomischen Tauschgeschäfts gehandelt hätte. Es ist wahrscheinlich, daß mit der bewußten Verzögerung der Übergabe und der damit verbundenen Erhöhung der "Erwartung" aufseiten der Familie der Braut der bevorstehende "Verlust" der Braut bagatellisiert werden sollte.

fff. Der empfangende Personenkreis

An erster Stelle nahm bei den meisten Stämmen [150] stets der Vater der Braut oder gegebenenfalls dessen Rechtsnachfolger die bogadi-Tiere entgegen. Nach Ashton [151] und Duncan [152] könnte es scheinen, als ob bei den Südsotho der Mutterbruder der Braut der erstberechtigte Empfänger gewesen wäre. Die Hinweise dieser Autoren sind jedoch zu unbestimmt, als daß sie als abweichende Meinungen angesehen werden könnten. Gegen eine solche Auffassung spräche im übrigen die Tatsache, daß in der patrilinearen Gesellschaft der Sotho-Tswana dem "Vater" als Familienoberhaupt allgemein eine bevorzugte Stellung innerhalb der Familie eingeräumt wurde, die mit verschiedenen Sonderrechten verbunden war. Als ein solches Sonderrecht kann auch der Anspruch des Vaters der Familie der Braut angesehen werden, als erster die bogadi-Tiere in Empfang nehmen zu dürfen. Der Vater der Braut galt nicht als Eigentümer der bogadi-Tiere, sondern lediglich als deren treuhänderischer Besitzer, [153] da er sie zum größten Teil wiederum für die Hauptfrau seines ältesten Sohnes verwenden mußte. [154] Die jüngeren Söhne hatten keinen Anspruch auf das für ihre Mutter gegebene bogadi. Umstritten ist, ob der Vater zur Aufteilung des Restbestandes des bogadi auf einige weitere Verwandte seiner Tochter verpflichtet war. Tatsächlich fand bei vielen Stämmen eine solche Aufteilung statt. Innerhalb des dafür in Betracht kommenden Personenkreises nahm nahezu überall der Mutterbruder der Braut eine Sonderstellung ein. [155] Bei den meisten

Tswana-Stämmen erhielt der malome ein Rind. [156] Die Nordsotho nannten das betreffende Rind "Kopf" (hlôhô). [157] Bei den Südsotho bekam der malome meistens einen bestimmten Anteil des gesamten bogadi. Zietsman berichtet, daß bei einem bogadi in Höhe von zwanzig Rindern und zehn Ziegen für die Heirat der ältesten Tochter einer Frau deren Bruder acht Rinder und zwei Ziegen erhielt. Beim bogadi für die zweitälteste Tochter waren es jeweils zwei Rinder und zwei Ziegen. Bei der Heirat der drittältesten Tochter soll ihr Mutterbruder hingegen wiederum das Recht gehabt haben, acht Rinder und zwei Ziegen zu "ergreifen" (ho hapa). [158] Nach der Meinung von Ashton konnte der Mutterbruder soviel Tiere an sich nehmen, wie es ihm beliebte. Man erwartete jedoch allgemein, daß es nicht mehr wie sechs waren. [159] Die dem malome übergebenen Tiere durften bei den Rolong nicht geschlachtet werden. [160] Die Tswana-Informanten gaben für diese Verhaltensweise keine Begründung an. Krüger sieht in ihr eine Gegenleistung dafür, daß die Braut im Hause ihres Mutterbruders als Ehefrau "Asylrecht" genoß, [161] wenn sie von ihrem Ehemann verstoßen wurde. Ashton berichtet von den Südsotho, daß bei ihnen der malome nur dann eine Gabe erhielt, wenn er gegenüber seiner Schwestertochter die ihm aufgrund deren vorhergegangenen Initiation bzw. unmittelbaren Hochzeitsvorbereitungen (s. S.1o7ff) obliegenden Verpflichtungen erfüllt hatte. [162] Somit dürfte die Berücksichtigung des Mutterbruders bei der Verteilung des bogadi als eine Art Entgelt für bereits erbrachte Leistungen zu werten sein und weniger als Ersatz für eine in der Zukunft zu erwartende

Hilfestellung für die Frau verstanden werden. Es sollte an dieser Stelle außerdem festgehalten werden, daß die Beziehung Braut-Mutterbruder vom Gedanken der Gegenseitigkeit erfüllt war. Einige Stämme bedachten auch andere Verwandte der Braut mit einem Anteil am bogadi. Manche Autoren [163] erwähnen in diesem Zusammenhang für die Sotho-Tswana allgemein die Vaterschwester der Braut als Empfängerin. Wurde "viel" Vieh gegeben, sollte nach Breutz auch die älteste Schwester der Braut ein Tier erhalten. [164] Die Nachrichten über einzelne Stämme bestätigen hingegen diese Angabe nicht. Die Rolong gaben dem jüngeren Vaterbruder der Braut mindestens ein Tier, [165] ebenso die Hurutshe, welche die Vaterschwester und die Mutterschwester der Betreffenden nachrangig behandelten. [166] Nach einigen Autoren erhielt bei den Südsotho der "älteste Sohn" des Hauses, dem die Braut angehörte (in der Regel wohl der älteste Bruder der Betreffenden, d. Verf.), das gesamte bogadi (bohali), [167] der es nach bestimmten Grundsätzen zu verteilen hatte. So erhielt etwa die Mutter der Frau die "Brust" (letsoele) genannte Kuh (der selelekela-Rinder, d. Verf.), [168] und auch der Vatervater der Betreffenden hatte Anspruch auf ein Rind. [169] Bei einigen Südsotho-Stämmen sollte den Ahnengeistern der Frau ein Rind dargebracht werden. Der Vater und der Mutterbruder der Braut übergaben je ein Rind an deren Großvater, der es im Fall der Krankheit eines Kindes im Gehöft für die Ahnen opfern mußte. [170]

ggg) Das Verbundsystem

Eine Reihe von Sotho-Tswana-Stämmen [171] kannte eine institutionalisierte Form des Nehmens und Gebens des bogadi durch eine paarweise Verkettung bestimmter Brüder mit bestimmten Schwestern zu einer bogadi-Einheit ("Verbundsgeschwister"). Die Fokeng nannten diesen Vorgang "go agisanya", d.h. "sich beim Bauen helfen". [172] In der englischsprachigen Literatur hat sich dafür der Begriff des "linked brother" bzw. "linked sibling"-Systems eingebürgert. [173] Der Gedanke des "Geschwisterverbundes" bestand darin, daß die für eine bestimmte Schwester gegebenen bogadi-Tiere teilweise zum "Erwerb" einer Frau für einen bestimmten unter ihren Brüdern verwendet werden sollten. Die betreffende Schwester half auf diese Weise dem Bruder "beim Aufbau" von dessen zukünftiger Familie. Die Art der Zuordnung der Geschwister zueinander war unterschiedlich. Die meisten Stämme [174] dürften von dem Prinzip der "Seniorität" und dem Prinzip der "Zugehörigkeit zum selben Haus" (d.h. zur selben leiblichen Mutter, d. Verf.) ausgegangen sein. Dies würde bedeuten, daß auf diese Weise grundsätzlich die älteste Tochter mit dem ältesten Sohn derselben leiblichen Mutter, die zweitälteste Tochter mit dem zweitältesten Sohn der Betreffenden verbunden wurde. Bei den Fokeng sollen auch die Kinder einer nachfolgenden "Hütte" (d.h. einer im Range nachfolgenden leiblichen Mutter, d. Verf.) als Verbundspartner für Kinder der ersten "Hütte" möglich gewesen sein, wenn sich unter den Geschwistern der ersten Hütte keine Verbindung mehr herstel-

len ließ. [175] Für die anderen Stämme liegen hierfür keine Nachrichten vor. Seymour berichtet von der Gepflogenheit einiger von ihm nicht näher bezeichneten Stämme, den ältesten Sohn mit der zweitältesten Tochter, den zweitältesten Sohn mit der drittältesten Tochter eines Hauses, usw. zu verbinden. [176] Es stellt sich hier die Frage, was in diesen Fällen mit den bogadi-Rindern für die älteste Tochter geschehen ist. Der Autor gibt darauf keine Antwort. Es wäre jedoch naheliegend anzunehmen, daß diese Rinder nach den bereits beschriebenen Grundsätzen auf bestimmte Mitglieder der Familie der Braut verteilt wurden. Man sollte in diesem Zusammenhang daran erinnern, daß der "Geschwisterverbund" offensichtlich bei allen Stämmen nur einen Teil der bogadi-Rinder umfaßte, die für eine bestimmte Braut gegeben wurden. Der übrige Teil kam zur Verteilung (s.S.181ff). Einige Tswana-Stämme [177] waren dazu übergegangen, die für den Verbund ausersehenen Tiere mit einem bestimmten, "tshwaiso" genannten Ohrenzeichen zu versehen. Es soll erwähnt werden, daß wahrscheinlich einige Sotho-Tswana-Stämme auch einen zeremoniellen Verbund von Geschwistern gleichen Geschlechts zum Zweck einer besonders engen beiderseitigen Lebenshilfe gekannt haben. Dieser Verbund verpflichtete beispielsweise bei den Fokeng einen Bruder, einen bestimmten Betrag zum bogadi seines mit ihm verbundenen Bruders zu leisten. Es verdient Beachtung, daß auch der Verbund zwischen Geschwistern verschiedenen Geschlechts nicht nur rechtliche Folgen für die Regelung der bogadi-Beziehungen hatte, sondern darüber hinaus eine beiderseitige Verpflichtung zur Lebenshilfe begründete. [178]

dd) Die Ausnahmefälle

aaa) Fälle einer fehlenden Verpflichtung zur Übergabe

Bei den Tswana scheint für eine "Ersatzfrau" (seantlo) im allgemeinen kein bogadi gegeben worden zu sein. [179] R.D. Coertze [180] erwähnt, daß es bei den Fokeng üblich gewesen sei, zwei bis vier Rinder zu übergeben. Diese Gepflogenheit war aber offensichtlich der Ausdruck einer rechtlich nicht verbindlichen Anerkennung gegenüber der Familie der Braut für deren Bereitschaft, eine Ersatzfrau zu stellen und dürfte mit dem bogadi-Komplex unmittelbar nichts zu tun haben. Lediglich Krige berichtet von den Lovedu, daß bei ihnen für eine "Nachfolgerin" (mmamolatelo) erneut bogadi (munywalo) aufgebracht werden mußte. [181] Dieser Rechtszustand dürfte, wie auch manche andere Kulturelemente in der Tradition der Lovedu, im Bereich der Sotho-Tswana-Stämme einen Sonderfall darstellen, der nicht verallgemeinert werden kann.

bbb) Fälle einer Unmöglichkeit zur Übergabe

Von dem soeben beschriebenen Fall sind jene Fälle zu unterscheiden bei denen keine Übergabe des bogadi stattfand, obwohl hierfür eine entsprechende Verpflichtung bestand. Es ist in diesem Zusammenhang etwa an die häufig auftretende Rinderpest zu denken, welche für das bogadi bestimmte

Tiere verenden ließ, aber auch an die wohl selteneren Fälle einer mutwilligen Verschleuderung des Rinderbestandes.

Häufige Störquelle einer reibungslosen bogadi-Übergabe bildete der Fall einer ungleichen Anzahl von Brüdern und Schwestern innerhalb eines Hauses, so daß kein durchgängiger "Geschwisterverbund" hergestellt werden konnte. Falls es mehr Brüder als Schwestern waren, mußte bei den Lovedu ein Bräutigam, der nicht auf Rinder aus der Verheiratung einer Verbundschwester zurückgreifen konnte, verschiedene Dienstleistungen verrichten, um sich genügend Hacken für die Familie der Braut zu verdienen. Es war auch denkbar, daß er von seiner Vaterschwester die benötigten Rinder erhielt, die aus der Heirat einer ihrer Töchter stammten. Dafür mußte allerdings der Sohn dieser Vaterschwestertochter eine Tochter des betreffenden Bräutigams heiraten. Es war jedoch nicht erlaubt - und soll auch kaum vorgekommen sein - daß ein Bräutigam die Tiere für das bogadi aus dem Hause seiner Mutterschwester erlangte. Als Grund hierfür gab man an, daß eine Schwester "nicht das Eigentum der anderen auffessen könne". Der wahre Grund dürfte in der Absicht einer Vermeidung ehelicher Verbindungen mit der Mutterschwestertochter gelegen haben. Eine Begründung hierfür wurde bereits bei der Erörterung des Systems der Präferenzehen (s.S. 89ff) angegeben. Gab es in einem Hause mehr Schwestern als Brüder, so bestand eine Möglichkeit der Lösung dieser Konfliktsituation darin, einem der Brüder mehr bogadi (munywalo) zuzuteilen, als ihm normalerweise zustand oder aber die Rinder an dessen Mutterbruder weiterzugeben, dessen eine Tochter

später den Bräutigam heiraten sollte. [182] Es bestand bei den Lovedu keine Verpflichtung, bei Fehlen eines Bruders in einem Haus die für eine nicht "heiratsverbundene" Schwester eingegangenen Rinder an den Halbbruder eines anderen Hauses zu geben. [183] Ein solches Verhalten wurde sogar verschiedentlich rechtlich mißbilligt, da es die Unabhängigkeit der Häuser voneinander hätte gefährden können. [184] Schwierigkeiten traten insbesondere auf, wenn die älteste und zugleich 'ranghöchste' (s.S. 184) Schwester in keinem Verbund mit einem ihrer Brüder stand. Wenn sie unter Berufung auf ihre Vorrangstellung von ihren Brüdern die Einräumung des Anspruchs auf eine Schwiegertochter erhob, standen diese vor der Alternative, entweder das Heiratsgesetz zu verletzen oder gegen das Senioritätsprinzip zu verstoßen. [185] Eine "Patentlösung" dieser Konfliktlage scheint es im traditionellen Recht nicht gegeben zu haben, wahrscheinlich schon allein deshalb nicht, weil derartige Fälle äußerst selten vorkamen und somit kaum jemals Gegenstand des allgemeinen Interesses gewesen sein dürften. Es stellt sich hier die Frage, ob ein Bräutigam zur Erfüllung seiner bogadi-Verpflichtung auch auf das bogadi zurückgreifen durfte, das aus der Verheiratung einer eigenen Tochter stammte. Grundsätzlich mußte, wie bereits (s.S.185) dargelegt wurde, das für eine Tochter übergebene bogadi zu einem überwiegenden Teil für die Heirat ihres "Verbundbruders" aufgewendet werden. Bei den Hurutshe [186], den Kgatla [187] und den Pedi [188], über die alleine Nachrichten vorliegen, durfte ein Bräutigam zu diesem Zweck lediglich diejenigen bogadi-Tiere verwenden, die seine Töchter

erhielten, soweit sie nach dieser Eheschließung geboren wurden. Der Zugriff auf das bogadi seiner "vorehelich" geborenen Töchter war ihm untersagt. Diese Rechtslage wird nach Roberts auch von den heutigen Stammesgerichten der Kgatla anerkannt und ihre Einhaltung notfalls erzwungen. Derselbe Autor weist jedoch darauf hin, daß Zwangsvollstreckungsmaßnahmen äußerst selten waren, da die meisten der betreffenden Männer genug Einsicht besaßen, um die Rechtswidrigkeit des eigenen Verhaltens zu begreifen. [189] Die endgültige Verweigerung einer Übergabe des bogadi hatte schwerwiegende rechtliche Folgen. Eine "Hauptfrau" (s.S. 235ff) für die kein bogadi gegeben wurde, durfte bei den Tlhaping nicht im Familiengehöft beerdigt werden. [190] Ihr Sohn konnte - falls es sich um eine Häuptlingsehefrau handelte - nicht die Nachfolge seines Vaters antreten. [191] Die Verweigerung der Übergabe stempelte bei den Pedi den Bräutigam zu einem gesellschaftlichen Außenseiter ab (mokoni). Sie hatte zur Folge, daß der Betreffende seine rechtlichen Gewaltbefugnisse über die Braut und die mit ihr gezeugten Kinder an deren Familie verlor. [192] Eine abweichende Rechtslage schildert Zietsman für die Südsotho. Falls bei ihnen der Bräutigam kein bogadi geben konnte, ging er zusammen mit dem Vater der Braut zum Rindergehege seines Vaters. Dort entnahm er diesem fünf bis zehn größere Steine, die er dem Brautvater als vorläufigen "Ersatz" für die Rinder übergab. Sobald der Vater des Bräutigams genügend Rinder besaß, war er zu einer entsprechenden Nachlieferung verpflichtet. [193]

ee. Die Frage nach der Pflicht zur Rückgabe

Für die Beurteilung des bogadi-Komplexes ist die Frage bedeutsam, ob und gegebenenfalls unter welchen Voraussetzungen das bereits ganz oder zum Teil übergebene bogadi an die Familie des Bräutigams zurückgegeben werden mußte. Bei den Rolong bestand ein Anspruch der Familie des Bräutigams im Falle der Trennung der Brautleute als Folge eines Ehebruchs der Braut, [194] nach ihrem böswilligen Verlassen des Bräutigams, [195] sowie bei entdeckter Defloration, [196] falls zu diesem Zeitpunkt bereits ein Teil des bogadi ausgeliefert worden war , was nach dem bisher (s.S.159ff) Geschilderten nicht der Regel entsprochen haben dürfte. Bei den Kgatla kam eine Rückgabe lediglich dann in Betracht, wenn sich die Braut weigerte, die Ehe zu konsumieren. [197] Dies dürfte ebenfalls einen Ausnahmefall darstellen, da die bogadi-Tiere grundsätzlich erst nach der Geburt des ersten Kindes übergeben wurden. Die Kolobeng forderten die Rückgabe, wenn die Familie einer unfruchtbaren Braut keine Ersatzfrau zur Verfügung stellte, [198] die Tlhaping [199] und die Südsotho [200] in dem seltenen Fall, wenn bei einer Trennung der Bräutigam die Zustimmung gab, daß die Frau die Kinder mit sich nehmen dürfe. Die Pedi kannten nur eine einzige Möglichkeit der Rückgabe, nämlich wenn die Forderung nach einer seantlo-Frau unerfüllt blieb. [201] Die Lovedu räumten der Familie des Mannes ein solches Recht ein, falls dieser von seiner Frau böswillig verlassen wurde. [202] Die Tlokwa forderten das bogadi im Fall einer Trennung nur

dann zurück, wenn diese als Folge von nachgewiesener Hexerei oder wiederholter Ehebrüche der Braut auftrat. [2o4] Einige Stämme kannten unter bestimmten Voraussetzungen auch das Recht auf Rückforderung nur eines Teils des übergebenen bogadi. Die Fokeng zogen bei fehlender Jungfräulichkeit der Braut zwei Rinder ab, falls eine Gesamtzahl von sechs bis acht Tieren geliefert worden war. [2o5] Bei den Südsotho durfte ein Bräutigam, den seine Braut verlassen hatte, vier Rinder zurückfordern. Voraussetzung war allerdings, daß das Verlassen geschah, bevor die Braut im Gehöft der Familie des Bräutigams wohnte, was die Ausnahme dargestellt haben dürfte (s.S. 218). [2o6] Weder bei diesen Stämmen [2o7] noch bei den Pedi [2o8] war ein Anspruch auf Rückgabe im Falle von Fehlgeburten gegeben. Die meisten Autoren vertreten für die Mehrzahl der Sotho-Tswana-Stämme die Auffassung, daß es bei ihnen keinen Anspruch auf Rückgabe des bogadi gegeben hat. Einen derartigen Standpunkt nimmt u.a. Krüger für die betreffenden Ethnien in ihrer Gesamtheit ein, [2o9] ebenso Breutz für die Tswana allgemein. [21o] Von der Kgotla der Tshidi-Rolong, sowie von Matthews wird eine Rückgabepflicht im Bereich der Rolong verneint. Letzterer verweist zur Begründung auf das Sprichwort: "Das bogadi kehrt nicht zurück" (bogadi ga bo boe). [211] Eine kategorische Ablehnung jeder Rückgabemöglichkeit wird uns von den Hurutshe überliefert. [212] Einen ähnlichen Standpunkt nehmen R.D. Coertze im Fall der Fokeng, [213] Roberts im Fall der Kgatla ein, der letztere Autor mit der Bemerkung, daß dies selbst dann gegolten habe, wenn eine geschiedene Frau wieder

heiratete und seitens der Familie des Mannes erneut bogadi gegeben wurde. [214] Nach Olivier kannten auch die Pedi grundsätzlich keine Rückgabe. [215] Derselben Meinung sind Seymour [216] und Zietsman hinsichtlich der Südsotho, wenn die Frau bereits Kinder geboren hatte (dies war der Regelfall, d. Verf.), weil dann die Kinder dem Mann als "Ersatz" für die Rinder gegolten hatten ("... die kinders is sy "beeste" en hy behou hulle ..."). [217]

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß bei den meisten Sotho-Tswana-Stämmen die Rückgabe des bogadi offenbar die Ausnahme dargestellt hat. Eine Sonderstellung dürften wieder einige Nordsotho-Stämme, wie z.B. die Lovedu, eingenommen haben. Es verdient jedoch festgehalten zu werden, daß nach Krige bei ihnen die Rückgabe als etwas Unerwünschtes galt, als ein Verhalten, das eine 'böse Absicht' widerspiegle. [218] Diese Einstellung deutet darauf hin, daß auch in ihrer älteren Rechtstradition eine Rückgabe des bogadi nicht vorgesehen war.

ff. Die Rechtsnatur des bogadi

aaa. Allgemeines

Nach der Erörterung der verschiedenen rechtlichen Aspekte des bogadi bei den Sotho-Tswana stellt sich die Frage nach dem Zweck dieser Institution. Da die Entwicklungsgeschichte des bogadi-Komplexes nicht bekannt ist, soll hier versucht werden, dem Sinn dieser Einrichtung auf dem Wege einer zusammenfassenden Deutung der geschilderten Einzelzüge näherzukommen.

Das bogadi der Sotho-Tswana stellte äußerlich betrachtet eine Institution dar, bei der im Rahmen der "Eheschließung" nach der Geburt eines ersten Kindes die Familie des Bräutigams an diejenige der Braut einmalig eine nicht festgelegte Anzahl bestimmter Gegenstände übergab, ohne daß in der Regel die rechtliche Möglichkeit einer Rückforderung bestand. Vor dem Hintergrund dieser Merkmalsbeschreibung sind zunächst die bisher überlieferten Erklärungsversuche der verschiedenen Autoren und Informanten über die Natur des bogadi zu diskutieren und erst im Anschluß daran die eigene Auffassung darzustellen.

bbb. Die Theorien

Die Erklärungsversuche lassen sich im wesentlichen in eine "Transaktions"- oder "Brautpreis"-, "Integrations"-, "Stabilisierungs"- und "Kompensationshypothese" unterteilen. Es ist zu beachten, daß die meisten Verfasser einer "multikausalen" Betrachtungsweise anhängen und für mehrere dieser Theorien Argumente beisteuern. Es stellt somit auch keinen Widerspruch dar, wenn sie im Folgenden an verschiedenen Stellen zitiert werden. Eine häufig vertretene Ansicht will in dem bogadi den materiellen Preis für die Erlangung der Ehefrau sehen (Transaktions- oder Brautpreishypothese). [219] Zur Begründung dieser Meinung verweist etwa Jennings auf die übliche Bezeichnung einer Hauptfrau als "Frau der Rinder" (mosadi oa dikgomo), [220] was den Erwerbscharakter des bogadi unterstreichen soll. Andere versuchen den Beweis durch eine etymologische Ableitung von dem Verb "lôba" zu führen, das nach Hoffmann in der Sprache der Lovedu soviel wie "bitten" heißen soll. Mit "lôba" wurde das Verhalten der Herrscherin beschrieben, wenn sie nach einer Trockenzeit von den Ahnengeistern Regen erflehte. Derselbe Autor berichtet: "... dann nehmen sie die Gegenstände, mit denen sie ihre Bitte bekunden, nämlich ein Rind oder eine Ziege, sowie Bier...!". [221] Die Pedi gebrauchten nach Eiselen die Redewendung: "Wir bitten um Frieden mit Rindern und Frauen" (re lôba ka kxomo le ka basadi). [222] Allen diesen Beispielen ist gemeinsam, daß es sich jeweils um Bittzeremonien gehandelt haben muß, die in einem Zusammenhang zu Rindern standen und

mit der Bezeichnung "lôba" belegt wurden. Gegen die genannte Auslegung spricht jedoch, daß "lôba" wohl äußerlich mit der Nguni-Bezeichnung "lobola" in Verbindung gebracht werden kann aber in keinem deutlichen Bezug zu den wenigstens äußerlich entsprechenden Bezeichnungen der Tswana und Pedi (bogadi) bzw. der Lovedu (munywalo) steht. Gerade hier erweist sich die Übung der Autoren, den "lobola"-Begriff zu verallgemeinern, für die Deutung der Bezeichnungen bei den Sotho-Tswana als verhängnisvoll. Auch die Bezeichnung "Frau der Rinder" besagt nichts weiter, als daß eine symbolhafte Korrelation zwischen Rindern und Frauen angenommen wurde, was im übrigen auch keine der anderen Hypothesen in Abrede stellt. Sie gibt jedoch keinen Hinweis auf die möglichen Ursachen einer solchen korrelativen Beziehung. [223] Es fehlt an wesentlichen Voraussetzungen für die Konstruktion eines Tauschgeschäfts im weitesten Sinn. Das Wesen des Tausches im engeren Sinn nach deutschem Recht ist der "Umsatz eines individuellen Werts (Ware) gegen einen anderen individuellen Wert (Ware)". [224] Beim Kauf wird hingegen Ware gegen Geld oder einen anderen Umlaufwert getauscht. [225] Unter "Geld" im allgemeinen versteht man das staatlich anerkannte allgemeine Tauschmittel. [226] Auf die Verhältnisse bei den Sotho-Tswana übertragen würde dies bedeuten, daß die bogadi-Tiere als von der Gesellschaft anerkannte "Werteinheiten" hätten angesehen werden müssen. Dies war aber nicht der Fall. Zwar war es möglich, fehlende Rinder in eine bestimmte Anzahl anderer Tiere umzurechnen. Es war jedoch nicht möglich, anzugeben, welche Werteinheit das letztlich auf Rinder zurückgeführte

bogadi für eine bestimmte Braut darstellte. Der Umfang des bogadi war eben nicht gewohnheitsrechtlich festgelegt (s.S.169). Es fehlte somit an einem verbindlichen Bewertungsmaßstab, wie er für die Annahme eines Geldersatzes notwendig wäre. Ein Tauschgeschäft im engeren Sinn wird durch tatsächliche oder vermeintliche Gleichwertigkeit der auszutauschenden Waren gekennzeichnet. Es gibt jedoch keine Anhaltspunkte für die Annahme, daß bei den Sotho-Tswana Frauen und Rinder gleichgestellt wurden. Die Frau galt den Sotho-Tswana vielmehr als ein überragend wertvolles Gut. Nach Reyneke bezeichneten die Kgatla ihr (männliches, d. Verf.) Stammesoberhaupt als "die Frau des ganzen Stammes" (kgosi ke mosadi wa morafe), da der Betreffende - ähnlich wie eine Ehefrau - als Quelle von Wohlstand im Normalfall, sowie von Unterstützungsleistungen in Notzeiten angesehen wurde. [227] Andererseits dürften die Rinder zumindestens bei einigen Stämmen nicht im Mittelpunkt der allgemeinen materiellen Wertschätzung gestanden haben, sondern andere Gegenstände, wie das selbstgebraute Bier, das etwa den Lovedu als Statussymbol galt. Krige und Krige schreiben: "Ownership of cattle is not the chief or even a very important method of reckoning status. A man will complain not because he has no cattle but because he cannot brew beer to maintain his prestige". [228] Es ist überliefert, daß gerade die von der christlichen Missionierung besonders stark beeinflußten Südsotho dem bekannten Deutungsversuch der Missionare mit dem Argument begegnet sein sollen, daß eine Ehefrau im Unterschied zu einem Kaufobjekt nicht von

ihrem Mann nach Belieben an einen anderen Mann "veräußert" werden konnte und daß sie darüber hinaus anders als ein bloßer Gegenstand behandelt wurde. [229] Schließlich ist darauf hinzuweisen, daß auch die Tatsache, daß grundsätzlich keine Rückgabe der bogadi-Tiere möglich war, gegen die Annahme eines Tauschvertrags spricht.

Die von einigen Informanten und Autoren [230] vertretene "Integrationshypothese" besagt, daß der Zweck der bogadi-Institution letztlich in einem größeren sozialen Zusammenschluß der Familien lag. Die Rolong-Informanten Moalosi und Malao sprachen von dem bogadi als dem Symbol eines Bandes zwischen den beiden Familien. Man kann zwar davon ausgehen, daß in den einzelnen Gesellschaften Beziehungsketten zwischen den Familien festzustellen waren. Sie zeichneten sich dadurch aus, daß innerhalb dieser Kreise die Frauen jeweils in eine Richtung abgegeben wurden, während das für sie gegebene bogadi in die entgegengesetzte Richtung wanderte. Nach Murdock ist dieser Vorgang als ein vollkommenes Beispiel für sogenannte "generalized exchanges" anzusehen. [231] P.J. Coertze weist jedoch zu Recht darauf hin, daß hier zwischen Folgen und möglichen Voraussetzungen des bogadi-Instituts unterschieden werden muß. [232] Es ist nämlich nicht einsichtig, wieso umfassendere soziale Gruppierungen bei den Sotho-Tswana nur auf Grund eines interfamiliären Güteraustausches zustandegekommen sein sollten. Insbesondere für die Bildung der sozial so bedeutsamen Altersklassenregimenter war der Austausch von Gütern nicht kennzeichnend. Schließlich wäre es im Rahmen dieser Betrachtung unverständlich, daß das bogadi immer nur von der

Familie des Bräutigams ausgehen mußte, da an den Folgen eines sozialen Zusammenschlusses beide Seiten partizipierten. I ist an dieser Stelle daran zu erinnern, daß die "Gegengaber" der Familie der Braut in keinem ausgewogenen Verhältnis zu dem bogadi der Familie des Bräutigams standen und somit fü die Sinndeutung des bogadi-Komplexes als Argument nicht he zogen werden können.

Die "Stabilisierungshypothese" existiert in zwei Vari ten, nämlich einer Theorie von der Sicherheitsgarantie, so wie einer Legitimationsthese hinsichtlich des rechtlichen Schicksals der Braut und vor allem der ehelichen Kinder. De Aspekt einer "Sicherheitsgarantie" (afrikaans: waarborg) hebt insbesondere Schmidt hervor, wenn er davon spricht, da das bogadi u.a. "die Dauer der Ehe, den Respekt vor der Fra und die Sorge um die Kinder von der Vaterseite her" garantiere (...as'n waarborg vir die toestand van die getroude paar se sedelikheid, die permanentheid van die huwelik, die respek en konsiderasie van die vrou, die sorg van die kinders en die gedrag van die man en vrou). [233] Matthews [234] und Riekert [235] stellen besonders auf den Schutz vor Auseinandersetzungen und Mißhandlungen in der Familie des Mannes ab, in welche die Frau verwickelt werden konnte. Krige [236] hebt hervor, daß die Frauen erst durch die Übergabe des bogadi dem Status von Konkubinen enthoben worden seien. Für diese Auslegung spricht der Umstand, daß das bogadi grundsätzlich unwiderruflich gegeben wurde, was zur Stabilisierung einmal begründeter ehelicher Verhältnisse beigetragen haben dürfte. Gegen eine solche Auffassung wen-

det sich vor allem Torday, [237] der mit Recht darauf hinweist, daß einem solchen Zweck die im traditionellen Recht garantierte Möglichkeit einer Trennung von der Frau entgegenstehe (s.S. 262ff). Auch in diesem Zusammenhang gilt der bereits früher erwähnte Einwand, wonach es der Gesichtspunkt der Stabilität nicht erfordert hätte, daß das bogadi jeweils immer nur von der Familie des Bräutigams kommen mußte. Viele Autoren [238] folgen der "Legitimierungsthese", d.h. der Auffassung, daß das bogadi die rechtliche Anerkennung der Braut als Ehefrau und der während der Ehe geborenen Kinder als eheliche Abkömmlinge bewirkte. Riekert führt zur Begründung dieser Ansicht ein Sprichwort der Hurutshe an, das lautete: "Die Rinder weisen den Kindern den Weg" (dikgomo di supa banna). [239] Die allgemeine Maxime der Pedi, "daß die Rinder die Kinder zeugen und nicht die Männer" besagt nach Harries, daß es nicht entscheidend war, wer der physische Erzeuger des Kindes war, sondern wer für die betreffende Mutter das bogadi gegeben hatte. Letzterer galt als der legale Vater. [240] Aus der Redewendung der Lovedu, die in ähnlicher Form auch für andere Stämme gegolten haben soll, wonach "ein Mann dorthin heiraten soll, wohin auch sein Vater geheiratet hat", nämlich in die gleiche Lineage, zu der auch seine Mutter gehörte, [241] könnte man folgern, daß das bogadi den Betrag des Bräutigams darstellte, um die Kinder in seine Lineage überzuführen. Die Bedeutung dieser Interpretation liegt darin, daß sie das Augenmerk auf das Kind lenkt und somit dem geschilderten bogadi-Merkmal gerecht wird, wonach die Rinder grundsätzlich erst nach der

Geburt eines Nachkömmlings gegeben wurden, was von den bisher besprochenen Hypothesen unberücksichtigt gelassen wurde. Ihr Nachteil ist jedoch, daß sie keine überzeugende Erklärung dafür bietet, worin die legitimierende Wirkung des bogadi begründet gewesen sein könnte. Lag sie in dem Vorgang der Übergabe von Tieren oder Gegenständen oder erst in dem Verbleib derselben in der Familie der Braut? Diese Frage ist bedeutsam, da es sicher öfter vorgekommen ist, daß zumindestens ein Teil der bogadi-Rinder nach der Übergabe verendete. Schließlich vermag diese Auslegung auch nicht zu erklären, warum regelmäßig das gesamte bogadi nach der Geburt des ersten Kindes, nie aber der weiteren Kinder übergeben wurde. Hätten die Sotho-Tswana einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen dem bogadi und der Legitimation der Kinder gesehen, hätten sie wahrscheinlich die bogadi-Übergabe auf die Geburten der einzelnen Kinder verteilt.

Auch die bisher vertretenen "Kompensationshypothesen" dürften den Kern des bogadi nicht treffen. Die eine These will in der Übergabe des bogadi eine Art Dankesbezeugung für die von der Familie der Braut erlittenen Entsagungen und für den künftigen Verlust einer Arbeitskraft sehen. [242] Gegen diese Auslegung wird selbst von ihrem Befürworter Jennings vorgebracht, daß bei verschiedenen Stämmen einige der bogadi-Tiere ausdrücklich als Dank an die Familie der Frau übergeben wurde. Diese bei den Tswana im allgemeinen "telekelo" genannte Dankeshandlung bestand in der Übergabe des bereits (s.S. 179) erwähnten Stiers an den Vater und der Kuh an die Mutter der Braut zur Abgeltung

für deren jahrelange Bemühungen um ihre Tochter. [243] Die Hervorhebung bestimmter Tiere aus dem Gesamtbestand des bogadi wäre aber nicht verständlich, wenn das bogadi bereits an sich als Ausdruck des Dankes seitens der Familie des Bräutigams an diejenige der Braut aufgefaßt worden wäre. Die Dankesthese vermag auch nicht zu begründen, weshalb weder eine Rückgabe noch in den meisten Fällen eine nachträgliche Minderung des einmal übergebenen bogadi in Frage kam, obwohl nach einer Trennung (s.S. 267) die Braut in den Haushalt ihrer Familie zurückkehren durfte, wo sie ihren Eltern wiederum als Arbeitskraft zur Verfügung stand. Schließlich kann diese Auslegung auch nicht erklären, warum die Übergabe des bogadi regelmäßig erst nach der Geburt des ersten Kindes stattfand.

Die genannten Argumentationsschwächen scheint die "Gebärfähigkeitshypothese" zu vermeiden. Sie wird von vielen Autoren zumindestens als Teilaspekt des bogadi-Zwecks angesehen und begegnet allein bei Torday einer nicht näher begründeten Ablehnung. [244] Die meisten dieser Verfasser vertreten die Meinung, daß das bogadi einen Ersatz für die Übertragung der Gebärfähigkeit der Braut von ihrer Familie auf diejenige des Bräutigams darstellte. [245] Dieser Vorgang wurde von den Hurutshe "gô agêla motse" [246] genannt. Während diese Autoren offensichtlich davon ausgehen, daß das bogadi allein der Familie der Braut zugedacht war, vertritt P.J. Coertze für die Mamabolo die Meinung, daß es dazu dienen sollte, die Ahnengeister der Braut im Hinblick auf deren Fruchtbarkeit gnädig zu stimmen ("hulle lôba om die

goodwilligheid van die geeste want hulle is verantwoordelik vir die vrugbaarheid van die jong vroutjie..."). Derselbe Autor führt die Bezeichnung "Frau" (mosadi) auf das Verbum "go sala" zurück, was angeblich heißen soll "zurückbleiben, nachdem die anderen gegangen sind". [247] Dies würde bedeuten, daß eine Braut von ihrer Familie zunächst als Garantin für die generationsmäßige Fortsetzung der verstorbenen Familienmitglieder angesehen wurde, sodaß ihr Übergang zur Familie des Bräutigams aus dieser Sicht als ein Verlust gewertet werden mußte, der eine entsprechende Entschädigung der Ahnengeister verlangte. Gegen diese Variante der Gebärfähigkeitshypothese bestehen jedoch erhebliche Einwände. Wenn lediglich die Gebärfähigkeit der Braut abgegolten werden sollte, müßte dies bedeuten, daß im Falle deren angenommener Unfruchtbarkeit entweder die Braut das für sie gegebene bogadi zurückgeben oder selbst einen personellen Ersatz für ihr Unvermögen zu stellen hätte. Beides ist jedoch in der traditionellen Rechtsordnung nicht der Fall gewesen. Das bogadi wurde, wie bereits erwähnt (s. S.19off), grundsätzlich niemals zurückgegeben. Die Braut durfte selbst auch keine seantsi Frau anbieten, da sie über die dafür in Frage kommenden jüngeren Schwestern kein Verfügungsrecht besaß. Zur Bestimmung einer Ersatzfrau war nur die Familie der Braut berechtigt. Aus diesem Umstand kann man folgern, daß die traditionelle Konzeption der Gebärfähigkeit bei den Sotho-Tswana nicht personen- sondern familienbezogen war. Nicht die Braut, sondern deren Familie "schuldete" der Familie des Bräutigams aufgrund der zwischen ihnen bestehenden Ehever-

träge Nachkommenschaft. Bei der Erfüllung dieser Schuld bediente sich die Familie zunächst der Braut als Gebärerin. Konnte die Braut diese Aufgabe nicht erfüllen, benannte die Familie aus ihrem Kreise eine 'Ersatz'-Frau. Auch aus der Tatsache, daß als Empfänger des bogadi nicht die Braut, sondern deren Familie angesehen wurde, wird deutlich, daß allein die Familie der Braut verpflichtet war, für die Familie des Bräutigams Kinder zu gebären. Auf diese Beurteilung, die bisher in der Literatur über das bogadi der Sotho-Tswana nicht berücksichtigt wurde, passen auch die übrigen kennzeichnenden Merkmale des bogadi-Komplexes. Die Interpretation des bogadi als einer Entschädigung für erwiesene Gebärfähigkeit macht verständlich, daß das bogadi erst nach der Geburt eines lebensfähigen ersten Kindes gegeben wurde. Dafür spricht auch der Umstand, daß nach erfolgtem Fruchtbarkeitsnachweis das bogadi unwiderruflich gegeben wurde. Ein Fehlverhalten der Frau, das zu einer rechtlichen Trennung der Partner führen konnte (s.S.262ff), stand mit der Gebärpotenz in keinem Zusammenhang und mußte daher auch auf das einmal gegebene bogadi ohne rechtliche Auswirkung bleiben. Zwei weitere Eigenschaften des bogadi, nämlich die Tatsache, daß es aufeinmal übergeben werden sollte, sowie der Umstand, daß die Anzahl der Tiere, bzw. Gegenstände nicht bestimmt war, stehen zwar der Einordnung dieser Institution im vorgenannten Sinn nicht entgegen, bekräftigen aber auch andererseits die bloße Gebärfähigkeitsübertragungshypothese noch nicht. Insbesondere das Merkmal der einmaligen Übergabe scheint auf den dokumentarischen Charakter der bogadi-Übergabe hinzuweisen. In

diesem Zusammenhang ist zu erwähnen, daß bei den Pedi gerade die das bogadi mitführenden Boten (bakgonyana) bei späteren Ehestreitigkeiten vor Gericht als Zeugen aufgerufen wurden. [248] Die symbolische Wirkung auf die Gemeinschaft wäre im Fall einer ratenweisen Übergabe gemindert gewesen, da sich die allgemeine Erinnerung besser an Leistungen großen Umfangs, verbunden mit besonderen Festlichkeiten, orientiert haben dürfte. Es liegt somit nahe, in der bogadi-Übergabe zugleich eine Art öffentlicher Bezeugung der wirksamen Eheschließung zu sehen. [249] Die Beteiligung der Öffentlichkeit verfolgte offensichtlich auch den Zweck, hexerische Einflüsse von der neuen Verbindung fernzuhalten, da Heimlichkeiten aller Art nach traditioneller Auffassung ein Mittel zur Verstärkung unheilvoller Kräfte waren. [249a] Dem Beweischara entspricht es auch, daß keine bestimmte Anzahl von Gegenständen vorgeschrieben war. Es kam eben in erster Linie nicht auf den wirtschaftlichen Wert des bogadi, sondern auf die Prozedur der öffentlichen Übergabe an.

ccc) Die Definition des bogadi

Danach könnte das bogadi-System der Sotho-Tswana vorläufig umschrieben werden als der symbolhafte Ersatz der Familie des Bräutigams für die erfolgte Übertragung von Gebärpotenz seitens der Familie der Braut, der im wesentlichen aus Beweisgründen in einer vergegenständlichten Form dargestellt wurde." Als Kurzform des bogadi-Begriffes der Sotho-Tswana würde somit in der deutschen Übersetzung die Bezeichnung "Gebärgabe" wohl noch am ehesten berechtigt sein.

e) Die Abschlußzeremonien

aa) Das Abschlußfest

aaa) Die Schlachtfeier

Die Abschlußfeier fand vorwiegend im Gehöft der Famil
der Braut statt und wurde allgemein unmittelbar nach der Ü
gabe des bogadi veranstaltet. [1] Im Verlaufe dieses von de
Rolong als "mokete wa lenyalo", [2] von den Ntwane "moket
morofo" [3] und von den Pedi als "monyanya" [4] bezeichneten
Festes wurde das Brautpaar noch einmal eindringlich über s
Pflichten als Eheleute belehrt. Bei den Pedi war es üblich
daß Frauen der Braut einen Kürbis oder eine andere Feldfru
vorhielten, um sie symbolisch daran zu erinnern, daß man v
in der Zukunft fleißiges Arbeiten auf den Feldern erwartet
Dem Bräutigam führten Männer Bewegungen mit einem Assegai
was bedeuten sollte, daß er von nun an selbständig den Sch
seiner neugegründeten Familie garantieren müsse. Die Braut
wechselte zu diesem Anlaß ihre Bekleidung: Statt des klein
Lendenschurzes, den sie bis zu diesem Zeitpunkt trug, erhi
sie nunmehr den langen Schurz der verheirateten Frauen, de
von den Lenden bis zu den Fußknöcheln reichte. Der Bräutig
hatte von nun an neben dem kurzen Schurz (motseto) auch ei
breites Schaffell über der Schulter zu tragen. [5] Im Ansch
an diese Symbolhandlungen überreichten die anwesenden Hoch
zeitsgäste dem Paar kleinere, nicht näher bezeichnete Ga-
ben. [6] Einen wesentlichen Bestandteil des Abschlußfestes
bildete die Schlachtung eines Opfertieres. Bei dem in Fra-
ge kommenden Tier handelte es sich fast immer um ein Rind.

Bei den Hurutshe [8] und einigen Südsotho-Stämmen [9] sollen es Ochsen gewesen sein. Nach Auffassung von Schmidt war es bei den Lovedu eine Ziege, [10] nach Zietsman [11] bei manchen Südsotho-Stämmen im allgemeinen ein Schaf. Das Opfertier hatte bei den einzelnen Stämmen verschiedene Bezeichnungen. Die Rolong [12] und Hurutshe [13] nannten es "tlhabisa"-Tier. Bei den Kgatla hieß es "podi ya go bona meno", [14] bei einigen Südsotho-Stämmen "pholo ea moqhoba" (Ochs des Fortschritts), [15] bei anderen "pudi ea koae" [16] oder "fomo" bzw. "tumello". [17] "Fomo" bedeutet nach Mabille Zustimmung, [18] "tumello" Erlaubnis. [19] Die von Schmidt für die Tlhaping genannte Bezeichnung "mokwele" [20] dürfte hingegen auf einer Verwechslung mit der Versprechensgabe (s.S. 133) beruhen und soll daher hier nicht weiter berücksichtigt werden. Über die Schlachtung liegen kaum Angaben vor. Von den Südsotho berichtet Zietsman an einer Stelle, daß der Mutterbruder des Bräutigams als Schlächter ausersehen war, [21] nach Ellenberger war es der Vater der Braut. [22] Auch über die Verteilung der Teile sind für die einzelnen Stämme verschiedene Nachrichten überliefert. Bei den Hurutshe erhielt der Mutterbruder des Bräutigams den Kopf (tlhôgô) [23] und die Haut (letlalo), [24] der Mutterbruder der Braut ein nicht näher bezeichnetes Stück (telele) vom Hinterteil. [25] Die mit den Gedärmen zusammengebundenen Hinterbeine (marago) gingen an die ältere Mutterschwester der Braut. [26] Bei den Hurutshe Ba Ga Moilwa sollen der Rücken (motlhana), die Rippen (schuba), sowie die Euter des weiblichen Tieres der Braut verblieben sein, welche diese Stücke zusammen mit den anwesen-

den Gästen verzehren mußte. [27] Es ist nach allem, was über diesen Teil der Hochzeitszeremonien bei anderen Stämmen in Erfahrung zu bringen war, unwahrscheinlich, daß die Braut unmittelbare Empfängerin eines Teiles des Schlachttiers gewesen sein soll. Man hat vielmehr anzunehmen, daß dafür einige ihrer Familienmitglieder in Frage kamen. Bei den Hurutshe Ba Ga Lentswe stand nach Breutz der Rest des Tieres dem Vater des Bräutigams zu, der ihn nach seinem Gutdünken verteilen konnte. [28] Bei den Rolong erhielt der Mutterbruder der Braut den ganzen Kopf samt den Hörnern, den Hals und den oberen Teil des Brustkorbs mit den obersten zwei Rippen sowie die Hälfte der Eingeweide. Diese Teile hatte der Betreffende mit sich nach Hause zu nehmen, wo er sie erst nach Beendigung des Festes zubereiten durfte. Der Rest des Brustkorbes ging an die Hochzeitsgäste. Das Rückenfleisch, sowie das Fleisch der dem Kopf zugewandten Lendenteile verteilte man an die Kinder der lapa der Braut. Die andere Hälfte der Eingeweide bekamen die älteren Frauen der lesika. Der Häuptling erhielt die untersten Rippenpaare ("thupa" oder "sehuba") genannt). [29] Wenn die Südsotho aus diesem Anlaß mehr als ein Rind schlachteten, wurde das erste vom Mutterbruder der Braut in Stücke geschnitten, das zweite von dem Bräutigam, das dritte von einem dessen "Freunde" (wahrscheinlich einem seiner Altersklassenkameraden, d. Verf.), der einen Beitrag zum bogadi des Betreffenden geleistet hatte. Der Familie der Braut standen nach Segoete und Sekese Schulterblatt und Keule zu, [30] nach Segoete auch Kopf und Haut, [31] nach Sekese ebenfalls die Eingeweide. [32]

Letztere gehörten nach Ellenberger hingegen denjenigen Frauen, welche das Gras für das Dach der Geburtshütte geschnitten und beim Beschmieren des Bodens mit Rinderdung geholfen hatten. [33] Nach Zietsman erhielten die männlichen Mitglieder beider Familien je eine Keule zugesprochen, [34] die Milz (lebete) ging an den Vater des Bräutigams, der Magen (qati) an dessen Altersklassenkameraden. Nach Meinung desselben Autors stellte der Vater der Braut das Festbier zur Verfügung. [35] Den Sinn des Schlachtopfers sieht Breutz als eine "Dankesleistung" der Familie der Braut an diejenige des Bräutigams für die Übergabe des bogadi an. [36] Eine solche Interpretation könnte aber wohl nur dann als überzeugend angesehen werden, wenn das betreffende Tier von der Familie der Braut gestellt worden wäre, wie es dieser Autor von den Rolong behauptet. [37] Dies dürfte aber im allgemeinen nicht der Fall gewesen sein. Obwohl diesbezüglich keine konkreten Angaben gemacht wurden, kann man dem wiederholten Hinweis, daß dieses Tier nicht dem bogadi angehören durfte, [38] eher entnehmen, daß es in der Regel von der Familie des Bräutigams aufgebracht werden mußte. Einen weiteren Anhaltspunkt für die Klärung scheint die etymologische Herleitung der Südsotho-Bezeichnung "pholo ea moqhoba" zu geben. Sie leitet sich von dem Verbum "ho qhoba" ab, das "weitergehen", bzw. "weitersprechen" heißen soll. Von daher wird die Übersetzung "Ochs des Fortschritts" verständlich. Danach dürfte es sich bei der Schlachtung um die symbolhafte Anzeige des erreichten Abschlusses der Heiratszeremonien handeln. Auch die von Breutz an anderer Stelle [40] hervorgehobene Bedeu-

tung des Opfertieres als eines Mittels zur Beschwichtigung der Ahnengeister (Familiengötter) dürfte nicht zutreffend sein. Es fehlt an Hinweisen auf das Zurücklassen bestimmter Körperteile des geschlachteten Tieres zum Verzehr durch die Ahnen. Der Umstand, daß bei der Verteilung der Kopf des Tieres dem Mutterbruder der Braut zugesprochen wurde, sollte im Zusammenhang damit gesehen werden, daß dieser Mutterbruder bei den häufigen Kreuzbasenheiraten mit dem Vater bzw. einem der Vaterbrüder des Bräutigams identisch sein konnte. Diese Person bildete in der patrilinearen und patrilokalen Gesellschaft der Sotho-Tswana grundsätzlich auch das "Haupt" der neugegründeten Familien, was durch die Gabe symbolisiert sein könnte. Mit der Überlassung eines Teiles der Opfertiere an den Häuptling wollten die Fokeng die Anerkennung der Braut als eine seiner "Töchter" erreichen, [41] um sie damit in ihrem neuen sozialen Ansehen hervorzuheben.

bbb. Die Verbundenheitszeremonie

Im Anschluß an das Abschlußfest fand offensichtlich bei den meisten Stämmen eine "Verbundenheitszeremonie" statt, die von den Tswana "go apara lomipi" [42] - Feier genannt wurde. Zietsman bezeichnet sie als den eigentlichen Höhepunkt der Abschlußzeremonie. Nach einem Bericht desselben Autors goß bei den Südsotho zunächst der Vater des Bräutigams diesem den Inhalt der Galle des geschlachteten Tieres über die Hände. Sodann band man ihm die Gallenblase an die rechte Hand. [43] Nach Segoete fügte man mit der Gallenblase die Handgelenke der Brautleute aneinander. [44] Die Rolong [45] und Hurutshe [46] hängten das getrocknete Magenfett (lomipi) des Tieres der Braut um den Hals. Das Weiß des Fettes stellte nach Zietsman für die Südsotho ein Symbol der Reinheit dar.[47] Die Gallenblase, welche Braut und Bräutigam miteinander verband, bedeutete nach Meinung dieses Autors sowie nach Dutton eine Entsprechung zum Ehering bei europäisch-christlichen Hochzeitsfeiern. [48] Die unbestreitbare äußere Ähnlichkeit dieser Zeremonie mit entsprechenden Gepflogenheiten bei christlichen Eheschließungen sollte aber nicht dazu verleiten, an eine unmittelbare Übernahme der christlichen Symbolik zu denken. Der Gedanke einer symbolischen Verbindung der Partner zum Zeitpunkt der "Hochzeit" liegt derart nahe, daß es einer solchen Erklärung nicht bedarf, wenn sie auch aus historischer Sicht nicht als völlig unbegründet erscheint. Es verdient Beachtung, daß die Gallenblase eines Opfertieres bei den Sotho-Tswana und überhaupt bei den Süd-

ostbantu auch im Bereich der zeremoniellen Heilungspraktiken häufig verwendet wurde. [49] Somit liegt die Vermutung nahe, daß sie als ein besonders geeignetes Mittel zur Versöhnung der Ahnengeister galt.

bb) Die Heimführungszeremonie

aaa. Bei gewöhnlichen Heiraten

Unmittelbar nach Abschluß des Schlachtfestes begannen bei den meisten Stämmen die Vorbereitungen für die Zeremonie der "Heimführung" der Frau. Diese Zeremonie hieß bei mehreren Tswana-Stämmen "ho bika", [50] bei den Hurutshe "matsiswaang-wane", [51] bei den Pedi nach Mönnig sowohl "go goroša ngwetši" als auch "go beka". [53] Die erstgenannte Bezeichnung der Pedi leitet sich vom Verb "goroša", d.h. "heimgehen müssen" oder "heimkommen" [54] ab. Letztere soll nach Kriel soviel wie "Fleischschneiden" [55] bedeuten und dürfte somit als eine Anspielung auf die Aufgaben aufzufassen sein, welche die Braut nach der Überführung in das Gehöft der Familie des Bräutigams erwarteten. Bei einigen Tswana-Stämmen war es üblich, daß sich der Bräutigam zusammen mit vier Altersklassenkameraden zum Familiengehöft der Braut begab, wo die Abordnung von einer älteren Verwandten derselben empfangen wurde, die ihnen den traditionellen Maisbrei anbot. Den Brei schnitt sie dabei in zwei Hälften, wobei die eine Hälfte dem Bräutigam und seinen Freunden gebührte. Die andere Hälfte behielt sich die weibliche Verwandtschaft der Braut zum Verzehr vor.

Danach begleiteten zwei der Regimentskameraden den Bräutigam in die Geburtshütte der Braut, wo diese die Abordnung, auf ihrer Schlafstelle liegend, erwartete. Die Begleiter sprachen zu dem Bräutigam: "Junger Mann, hier ist Deine Frau!". Der Bräutigam blieb etwa vier bis fünf Tage mit der Braut in deren Hütte zusammen. Nach Ablauf dieser Periode baten die Altersklassenkameraden die Braut um Nahrung für ihren zukünftigen Ehemann. Wenn die Betreffende der Bitte nachkam, gab sie damit förmlich zu erkennen, daß sie bereit war, das Gehöft ihrer Eltern zu verlassen. [56] Bei den Pedi setzten sich der Bräutigam und seine Freunde solange auf das Dach der Hütte der Braut, bis diese herauskam. [57] Bevor sie sich auf den Weg machte, hatte sie noch in der Hütte ihrer Mutter die Belehrungen ihrer Eltern entgegenzunehmen. Ihr Vater sagte u.a. zu ihr: "Wir haben Dich an den XY gegeben!". Statt eine Antwort zu geben, sollten die Braut und ihre Mutter in Tränen ausbrechen. Die Braut wurde anschließend mit Fett eingerieben, wogegen sie sich üblicherweise wehrte, bis ihr ein Geschenk überreicht wurde. Schließlich breitete man eine Matte aus, die zum Ausgang der Hütte führte. Die Braut war in der Regel erst dann bereit, die Hütte zu verlassen, nachdem man ihr eine weitere Gabe übergeben hatte. [58] Bei den Lovedu ließ der Bräutigam ein "Geschenk" unter der Schlafmatte zurück. Der Vorgang der Weigerung der Braut und des Übergebens von Geschenken wiederholte sich auch nocheinmal an der Grenze des Gehöfts ihrer Eltern. [59] Es hat den Anschein, daß die durch das Verhalten der Braut provozierte Übergabe von Gegenständen an ihre Familie einen

zusätzlichen Ersatz für den bevorstehenden "Verlust" der Tochter bieten sollte. Beim Verlassen des Gehöfts ihrer Eltern zeigte sich die Braut bei den Lovedu "tiefsinnig und traurig". [60] Sie durfte bei den Südsotho ihren Eltern weder Lebewohl sagen, noch sich nach dem Gehöft umsehen. Letzteres würde nach Martin ein Bedauern angezeigt und damit die Familie ihres Ehemannes beleidigt haben. [61] Die Braut sprach beim Weggehen gewöhnlich aus: "Ich gehe dorthin, wo meine Kinder auf ihre Mutter warten!". [62] In diesem Zusammenhang ist überliefert, daß bei den Südsotho auch die Braut für ihre Schwiegereltern Gaben mitbringen mußte. Die Mutter des Bräutigams erhielt mehrere Decken, eine Schlafmatte sowie einen Besen. Seinem Vater übergab die Braut ein eisernes Beil, eine Fellmütze, einen Tontopf, einen Bogen mit mehreren Pfeilen und einen Schlagstock. [63] Mit diesen Geschenken sicherten sich nach P.J. Coertze die Eltern der Braut das Recht auf gelegentliche Besuche im Gehöft der Familie des Bräutigams. [64] Auf dem Weg zum Gehöft der Familie des Bräutigams wurde die Braut von mehreren Frauen begleitet. Bei den Rolong waren es ihre verheirateten Vaterschwestern sowie ihre Altersklassengefährtinnen, [65] bei den Fokeng nicht näher bezeichnete "weibliche Verwandte". Die Betreffenden hießen baisangwêtsi, d.h. "diejenigen, welche die Schwiegertochter bringen". [66] Die Pedi sollen auch die Mutter der Braut mitgesandt haben. [67] Breutz erwähnt für die Koni allgemein Altersklassenkameradinnen als Begleitung. [68] Unterschiedliche Berichte gibt es über die Südsotho. Nach Zietsman waren es nur einige Regimentsgefähr-

tinnen, [69] nach Martin zwei ältere weibliche Verwandte und zwei Regimentsgefährtinnen [70] der Braut. Für fast alle Stämme ist belegt, daß die Braut auf dem Weg ins Dorf der Familie des Bräutigams öfters demonstrativ stehenblieb und sich weigerte, weiterzugehen. [71] Dadurch sollte nach Meinung von P.J. Coertze und R.D. Coertze symbolisch der Widerwille der Braut kundgetan werden, sich vom Gehöft ihrer Eltern zu lösen, [72] was wohl als eine Ehrerbietung gegenüber der eigenen Familie zu deuten ist. Fast bei allen Stämmen [73] konnte die Braut nur durch kleinere, nicht näher bezeichnete Gaben, die ihr weibliche Angehörige der Familie des Bräutigams überbringen mußten, [74] zum Weitergehen bewegt werden. Nach Zietsman überbrachten bei den Südsotho kleine Mädchen aus dem Dorf des Bräutigams diese Gaben, die man "moato a lipere" oder "pelesa" [75] nannte. Die letzte Bezeichnung leitet sich nach Mabille und Dieterlen [76] von "ho belesa" ab, was "Lasttier" bedeuten soll. Diese Benennung könnte eine Anspielung auf die Last der Gaben sein, welche die Braut zu tragen hatte aber auch als symbolischer Hinweis auf die "Last" verstanden werden, welche die künftige Ehefrau im Gehöft des Bräutigams erwartete. Bei den Südsotho betrat die Braut das Gehöft der Eltern des Bräutigams unmittelbar nach Sonnenuntergang. [77] Für die anderen Stämmen liegen keine Angaben vor. Es ist jedoch nicht unwahrscheinlich, daß diese Übung auch bei anderen Ethnien verbreitet war, da sie einen ausgeprägten Symbolcharakter aufweist: Wie die untergehende Sonne den Tag beschließt, sollte auch der Eintritt der Braut in die Familie des Mannes ihr bisheriges

Dasein als Mitglied einer fremden Familie abschließen. Zur Einführung der Braut schickte der Vater des Bräutigams bei den Südsotho dieser einen jungen Ochsen oder ein anderes Ju tier entgegen. [78] Bei den Lovedu war es ein Bock (pudi ya tjola bonoetsi). [79] Danach wurde die Braut zum Haus ihres Schwiegervaters geführt. Es schloß sich dort die Schlachtun eines Tieres und dessen festlicher Verzehr an. Nicht einheitlich wird in der Literatur die Frage beantwortet, ob dieses Fest noch am Abend der Ankunft [80] oder erst am nächsten Morgen [81] stattfand. Letzteres ist wahrscheinlicher, da ein solches Verhalten besser zu der Verzögerungstendenz passen würde, welche für die Einführungszeremonien offensichtlich kennzeichnend war. Das geschlachtete Tier war bei den Südsotho nach einer Meinung eine Ziege, [82] nach einer anderen Auffassung ein Schaf. [83] Das erstgenannte Tier wurde als "Ziege des Tabaks" (poli ea koae), [84] das letztgenannte einfach als "Tabak" (koae) bezeichnet. Es fällt auf, daß der Tabak von den Sotho-Tswana in einen besonderen Zusammenhang zur Braut gebracht wurde (s.S.127). In der Literatur findet sich hierfür keine Erklärung. Auch die Informanten vermochten dazu nichts auszusagen. Der Anbau von Tabak gehörte zu den traditionellen Pflichten einer Ehefrau (s.S. 247). Es ist daher denkbar, daß der Tabak die Arbeitspflichten der Ehefrau versinnbildlichen sollte.

bbb. Bei Häuptlingsehen

Die Heimführungszeremonien bei den Hochzeiten der Häuptlinge sind im einzelnen nicht überliefert. Einem Bericht von Harries kann man entnehmen, daß sich bei den Pedi die königliche Braut mit ihrem Geleit aus dem elterlichen Dorf in langsamer Prozession dem Gehöft des Häuptlings zubewegte. Um die endgültige Zustimmung der Braut zu erlangen, ließ ihr die Familie des Häuptlings wiederholt nicht näher bezeichnete Gaben überreichen. In Sichtweite der Residenz hielt der Zug der Braut an. Ein Abgesandter wurde vorausgeschickt. Daraufhin mußten in dem Ort alle Feuer gelöscht werden. Anschließend führten ihre weiblichen Begleiterinnen die Braut der neuen Hütte zu, in der sie fortan leben sollte. Während der Morgendämmerung des nächsten Tages mußte die Braut ein neues Feuer durch Aneinanderreiben zweier trockener Holzstäbe entzünden. Dieses "Königsfeuer" wurde dann von den übrigen Frauen des Häuptlings auf die einzelnen Häuser verteilt. [86] Mit dieser Zeremonie erhielt die Braut den Titel "Feuerlöscherin" (setimamollo), [87] den sie künftig als Hauptfrau führen durfte. Harries vertritt die Meinung, die Bezeichnung rühre daher, daß nach traditioneller Auffassung aus ihrem Leibe der Nachfolger des Häuptlings, das "Licht des Stammes" komme. [88] Nach Breutz fand im Anschluß an diese Zeremonie noch ein Wettrennen der Rinder statt. [89]

cc) Die Eingewöhnungszeremonien

Nach dem Genuß des von den Kolobeng "serobe" genannten Fleichsgerichts [90] begann für die Braut bei den verschiedenen Stämmen eine mehr oder weniger zeremoniell ausgeformte Anpassungsphase, die wohl eine Entsprechung zu der vorausgegangenen "go ralala"-Periode (s.S.143ff) im Gehöft ihrer Eltern darstellte. Bei den Pedi dauerte diese Phase bis zum Zeitpunkt der Verheiratung des Bräutigams mit einer zweiten Frau. [91] In der Literatur über diesen Stamm finden sich keine Hinweise auf die Dauer der Periode bei monogamen Ehen. Nach Martin betrug dieser Zeitraum bei den Südsotho etwa einen Monat, [92] nach P.J. Coertze ein Jahr. [93] Während dieser Periode wohnte das Paar bei den Südsotho im Gehöft der Eltern des Bräutigams. Die Braut hatte dabei der Schwiegermutter bei allen anfallenden Arbeiten zu helfen und deren Anweisungen zu befolgen. [94] Mit dem Bräutigam durfte die Braut erst zusammenwohnen, nachdem die neue, von ihm gebaute Hütte, fertiggestellt war. [95] Die Braut war während der "go beka" genannten Anpassungszeit einer Reihe von Meidungsregeln unterworfen. Sie durfte bei einigen Tswana-Stämmen nicht die Gesichter der Brüder des Bräutigams ansehen und auch nicht Worte gebrauchen, die ihren Namen enthielten. [96] Bei den Südsotho war es der Frau untersagt, sowohl den Schwiegervater als auch dessen Brüder anzureden, bzw. die von diesen Personen benützten Gegenstände zu berühren. [97] Die Braut nannte bei den Tlokwa den Vater des Bräutigams den "Vater von soundso" (ranyeo), dessen Mutter "Mutter von

soundso" (manyeo). Ihr ältester Sohn erhielt während dieser Zeit den Namen "Sohn von soundso". [98] Das von der Braut zubereitete Essen durfte diese nur über eine ihrer Schwägerinnen an den Schwiegervater überreichen. [99] Gegenüber der Mutter des Bräutigams scheinen keine bzw. nur sehr beschränkte Meidungsvorschriften bestanden zu haben. Nach Schmidt sollen auch mehrere Nordsotho-Stämme solche Tabus gekannt haben, nicht jedoch die Tswana und die Koni. [100] Von der Möglichkeit einer Lockerung dieser, von den Südsotho "hlonepha", d.h. "Ehrerbietung" [101], genannten Meidungsregeln durch Übergabe bestimmter Gaben - etwa in Entsprechung zu der "go ralala"-Periode - ist in diesem Zusammenhang nichts bekannt. Im übrigen sind jedoch die zeremoniellen Parallelen zwischen beiden Anpassungsphasen unverkennbar. In beiden Fällen dürften die Tabus zur Unterstützung der sexuellen Exogamie-Regel im Bereich der Familie des Bräutigams gedient haben, deren Befolgung wegen des Eintritts eines neuen Familienmitglieds gefährdet erschien. Von diesen, auf die Anpassungsperiode beschränkten Meidungsregeln, sind jene Tabu-Vorschriften zu unterscheiden, denen die Ehefrau während ihres ganzen ehelichen Daseins unterworfen war, wie z.B. das Verbot, ein Rindergehege zu betreten.

3. Die Sonderfälle

a. Allgemeines

Der bisher geschilderte Verlauf der Eheschließung bezog sich auf ihren "Normalfall", d.h. auf eine Eheschließung, wie sie sich bei den meisten Sotho-Tswana-Stämmen üblicherweise bei Vorliegen der genannten persönlichen und sachlichen Voraussetzungen vollzogen hat. An dieser Stelle sollen jene Fälle behandelt werden, die im gesamten Zusammenhang "atypisch" erscheinen, sei es, weil sie in der geschilderten Form nur bei einzelnen Stämmen vorkamen, sei es aber auch, weil sie Situationen beschrieben, die allem Anschein nach bei den meisten Stämmen nur ausnahmsweise aufgetreten sind.

b. Die Fälle

aa. Die "Frauenheirat" (woman marriage)

Bei den im Folgenden geschilderten Varianten handelt es sich um Fälle des "Erwerbs" einer weiblichen Person durch eine andere weibliche Person zum Zweck der Begründung eines Rechtsverhältnisses mit eheähnlichen Folgen unter regelmäßigem Ausschluß des Rechts auf sexuellen Verkehr zwischen den betreffenden Personen. Dieser von Evans-Pritchard mit Blick auf entsprechende Verhältnisse bei den Nuer als "woman-marriage" bezeichnete rechtliche Vorgang eines Frauenerwerbs trat besonders oft bei den Lovedu auf. Er hatte verschiedene Ursachen. Häufig kam es vor, daß eine Mutter einerseits keinen heirats

fähigen Sohn (mehr) besaß, andererseits einer ihrer uterinen Brüder jedoch eine heiratsfähige Tochter aus der Ehe mit einer Frau hatte, die mit Hilfe der für seine Schwester gegebenen Gebärgabe (munywalo) geschlossen wurde. In einem solchen Fall sollte die Schwester das Recht zum eheähnlichen Erwerb eben dieser Tochter ihres Bruders erhalten, mit der Folge, daß diese fortan wie eine Ehefrau verpflichtet war, für die Familie der Schwester Kinder zu gebären und ihr im Haushalt auszuhelfen. [103] Als Zeuger kam in der Regel ein Verwandter der Schwester in Betracht. Unter bestimmten, nicht näher beschriebenen Voraussetzungen, durfte sich die erworbene "Braut" den als "Stier" (boho) benannten Zeuger selbst auswählen. Dieser übernahm gegenüber der Betreffenden und den gezeugten Kindern grundsätzlich keine Verpflichtungen. Er erhielt für seine "Dienste" jedoch in der Regel ein Rind. Umgekehrt trafen die Erwerberin gegenüber der Erworbenen alle einem Ehemann obliegenden Fürsorgepflichten (s.S.244f.).Der eheähnliche Charakter dieser Verbindung wurde dadurch unterstrichen, daß die erworbene Frau die Erwerberin als "Ehemann", diese die Erworbene als "Ehefrau" ansprach. Die Kinder der Erworbenen redeten die Erwerberin mit der Bezeichnung "weiblicher Vater" (rakhadi) an. [104] Der eheähnliche Erwerb einer, bzw. mehrerer Frauen ist auch für weibliche Zauberer (diviner) überliefert. Er war jedoch besonders für das politische Nachfolgesystem der Stammesautoritäten von Bedeutung. Wenn ein Unterhäuptling der Lovedu starb, ohne mit seiner Hauptfrau einen Sohn zu hinterlassen, wurde eine seiner Töchter mit dieser Frau offiziell zur Nachfolgerin des Verstorbenen

ernannt. Da keiner ihrer Söhne bei ihrem Tod die weitere Nachfolge antreten konnte, weil jene nicht ihrer Familie zugerechnet wurden, mußte sie noch zu ihren Lebzeiten eine Frau aus dem Hause der Hauptfrau ihres verstorbenen Vaters erwerben. Deren Aufgabe war es, einen Nachfolger zu gebären. In der Vergangenheit war insbesondere der Frauenerwerb durch die Königin der Lovedu bedeutsam. Um ihre Gunst oder die der für den Regen verantwortlichen Ahnengeister zu erlangen, übergaben des öfteren meist sozial hochgestellte Familien einige ihrer Töchter an die Regentin. Diese mußten zunächst Jungfrauen bleiben und die Felder der Königin bestellen, bzw. in Ausnahmefällen auch für sie kochen. Nach einigen Jahren wurden sie von der Königin an Günstlinge zur sexuellen "Nutzung" übergeben, bzw. von heimlichen Liebhabern bei Hof geschwängert. Ihre Kinder galten als Abkömmlinge der Königin und nannten diese auch "Vater". [106)]

bb. Die "Überlassungsheirat" (hlapetsha)

Wenn bei den Pedi ein bereits für die Ehe versprochenes Mädchen als reif für die Ehe betrachtet wurde, während ihr erwählter Partner hierfür "noch zu jung" erschien, d.h. noch nicht initiiert war, wurde sie in der Regel vorläufig dem "Mutterbruder" des Bräutigams als Ehefrau überlassen. Dieser Vorgang hieß "hlapetsha", [107] was soviel wie "aufpassen" oder "bewachen" bedeuten soll. [108] Sobald der Bräutigam ehereif wurde, stand ihm die Braut als Ehefrau zu. Die von seinem Mutterbruder in der Zwischenzeit mit ihr gezeugten Kinder wurden ihm zugerechnet. Harries gibt an, daß der Zweck der hlapetsha-Regelung nach Meinung seiner Pedi-Informanten in der Absicht begründet lag, ehefähige Bräute, welche den für sie bestimmten Partner aus Altersgründen noch nicht heiraten konnten, vor einer Schwängerung durch fremde Männer zu bewahren. [109] Die Etymologie der Bezeichnung "hlapetsha" dürfte diese Sinngebung unterstützen. Auf diese Weise war gewährleistet, daß die Gebärfähigkeit der Braut rechtzeitig beansprucht werden konnte. Der "vorehelich" empfangene Nachwuchs soll von Anfang an legitimiert gewesen sein, obwohl er von einem Angehörigen der Familie der Mutter des Bräutigams gezeugt wurde. Es erscheint indessen fraglich, ob das besondere persönliche Vertrauensverhältnis zwischen dem Bräutigam und seinem Mutterbruder eine die Kinder legitimierende Wirkung entfalten konnte. Dies war nach allem, was bisher über das Eherecht der Sotho-Tswana in Erfahrung gebracht werden konnte, nur über einen Angehörigen der Familie des Bräutigams möglich.

Bei den häufigen Kreuzbasenehen war der Mutterbruder des Br
tigams oft mit dem Vater bzw. dem Vaterbruder der Braut ide
tisch, so daß sich hier das Problem der Annahme einer Legiti
mation durch den "Mutterbruder" tatsächlich nicht gestellt
Für die anderen Heiratspräferenzordnungen muß diese Frage
läufig offenbleiben. Wahrscheinlich hatte in diesen Fällen
Vaterbruder des Bräutigams die genannte Aufgabe zu überneh
Die Informanten konnten hierzu keine Auskunft geben.

cc) Sonstige Fälle

In der Literatur werden vier weitere Sonderfälle von Eheschließungen angeführt, deren Verankerung im traditione Recht jedoch zweifelhaft erscheint und auch keine Bestätigu durch rezente Informantenbefragungen erfahren hat. Die ein Ausnahme betrifft die legale Möglichkeit einer "Entführung ehe" (elopement marriage bzw. wegloop-huwelik). [110] Im Zuge feindseliger Stammesauseinandersetzungen soll es früh häufig vorgekommen sein, daß die gefangenen Männer getötet die Dörfer niedergebrannt, das Vieh und die weiblichen Sta mesangehörigen zusammen mit ihren Kindern hingegen geraubt wurden. Die darunter befindlichen ehereifen Frauen sollen später "geheiratet" worden sein. [111] Diese von Vorster le diglich für die Kwena behaupteten Zustände mögen auch bei anderen Sotho-Tswana-Stämmen verbreitet gewesen sein. Es ist jedoch nicht bekannt, ob die betreffenden Frauen von i ren männlichen Eroberern in den Stand von Hauptfrauen erho wurden. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist dies regelmäßig

nicht der Fall gewesen. Ein erheblicher Teil der Stammeskrieger war wohl bereits mit Hauptfrauen verheiratet. Die Verbindung mit einer zweiten Hauptfrau war allgemein nicht möglich (s.S.234). Es ist daher anzunehmen, daß die eroberten Frauen lediglich zu Nebenfrauen gemacht wurden. Schapera - und ihm folgend Olivier - behaupten für einige Tswana-Stämme die rechtliche Zulässigkeit einer "Entführungsheirat" innerhalb eines Stammesverbands. Nach Meinung dieser Autoren hatten die Eltern eines entführten Mädchens zunächst die Stammesversammlung über den Tatbestand der Entführung zu informieren. Danach ließ der Häuptling die Frage untersuchen, ob der Entführer das Mädchen zu heiraten gedenke und ob beide betroffenen Familien mit einer solchen Verbindung einverstanden waren. Wenn sich die Familie der Entführten dagegen aussprach, mußte das Mädchen zu ihr zurückkehren. Der Entführer - in einigen nicht näher beschriebenen Fällen auch das Mädchen - wurde daraufhin öffentlich gezüchtigt und soll in vereinzelten Fällen sogar hingerichtet worden sein. [112] Ohne es ausdrücklich zu erklären gibt Schapera jedoch zu erkennen, daß es sich dabei um die Schilderung eines jüngeren Rechtszustandes handeln könnte, wenn er schreibt: "... occasionally, if the girl's parents refuse to let her marry the boy of her choice (or vice versa) the young people may elope". [113] Der von einem Mädchen auserwählte Ehepartner stellt bei den Sotho-Tswana nach allen vorliegenden Informationen eine moderne Erscheinung dar, was im übrigen auch R.D. Coertze für die Fokeng bestätigt. Eine weitere Sonderform der Eheschließung hieß bei diesem Stamm, für den sie allein belegt ist, "Heirat

nach Aufruf durch die Kinder" (go nyala ka go êpa bana). Vo-
aussetzung hierfür war, daß ein lediger Mann mit einer eben
so unverheirateten Frau Kinder gezeugt hatte. Wenn der Betr-
fende älter geworden, die Frau weiterhin ledig geblieben u
ihre Eltern der Meinung waren, daß sie noch "heiraten" soll
te, wurden zwischen den betroffenen Familien Heiratsverhan-
lungen geführt. Die Eheschließung bestand darin, daß die Fa
milie des Mannes an diejenige der Braut zwei Rinder überga
womit die Frau als seine Ehefrau und die Kinder als seine
ehelichen Kinder galten, ohne daß weitere Heiratszeremonien
stattfanden. [114] Die genannten Voraussetzungen für diese
"Eheschließung", nämlich das lange Ledigbleiben beider Part-
ner sowie die Verbindung mit einem Partner eigener Wahl,
zeigen an, daß es sich auch hierbei um eine jüngere fremd-
beeinflußte Rechtsentwicklung handeln dürfte. Entsprechende
muß wohl auch für die von Roberts für die Kgatla berichtete
Möglichkeit einer Eheschließung "auf Anordnung des Häuptlin
gerichts" angenommen werden, die ohne vorhergehende Verhand-
lungen, allein durch Übergabe des bogadi, vonstatten gegange
sein soll. [115] In einer größeren Übereinstimmung mit der
Tradition dürfte eine von R.D. Coertze für die Fokeng ge-
schilderte Institution stehen, wonach einem ledig verstor-
benen Mann noch nachträglich eine Frau angetraut werden kon
te. Voraussetzung war allerdings, daß der Betreffende be-
reits ein bestimmtes, nicht näher bezeichnetes Lebensalter
erreicht hatte. Die Absolvierung der Initiation soll hinge-
gen nicht erforderlich gewesen sein. Der Vater eines solch
Mannes hatte die bogadi-Rinder zu stellen, durfte aber nich

selbst als Zeuger auftreten. Diese Aufgabe mußte ein jüngerer Bruder des Verstorbenen übernehmen. [116] Die von Olivier [117] im Bereich südlicher Bantu festgestellten weiteren Sonderformen einer Eheschließung, nämlich eine sogenannte "Zulaufheirat" (toelop-huwelik), eine "Schuldheirat" (skuld-huwelik) und eine "Dienstheirat" (diens-huwelik), sind für die Sotho-Tswana nicht einmal ansatzweise belegt und sollen daher nicht weiter untersucht werden.

IV. Die Eheformen

1. Monogamie und Polygynie

Das traditionelle Eherecht der Sotho-Tswana erlaubte sowohl monogame wie polygyne Ehen. [118] Nach der vereinzelten Meinung von Frylinck [119] galt bei den Tswana nur die Hauptfrau als "Ehefrau" im juristischen Sinn, während die anderen Frauen lediglich den Status von "Konkubinen" gehabt haben sollen. Diese Auffassung dürfte nicht zutreffend sein. Nach Casalis [120] kannten die Sotho-Tswana einen eigenen Begriff für "Konkubine", woraus allein schon ersichtlich wird, daß auch die Nebenfrauen als Ehefrauen angesehen wurden. Kriel gibt für eine Konkubine im Bereich der Nordsotho die Bezeichnungen "phuti", "motlabo" und "nyatsi" [121] an. Letzterer Ausdruck ist nach Mabille und Dieterlen [122] auch für die Südsotho überliefert. Die rechtliche Möglichkeit polygyner Eheschließungen (Tswana: lehuha) [123] wird von den meisten Autoren bezeugt. [124] Polyandrische Eheformen scheinen nicht gestattet gewesen zu sein. [125] Obwohl es offensichtlich keine rechtliche Beschränkung der Anzahl der Ehefrauen gab, [126] waren polygyne Ehen unter gewöhnlichen Stammesangehörigen aus noch zu nennenden Gründen seltener anzutreffen. [127] Nach Breutz [128] lebte etwa die übergroße Mehrheit der Rolong-Männer in einer Monogamie. Wo polygyne Ehen vorkamen, hatten die Männer zumeist nur wenige Nebenfrauen. Bei den Rolong [129] und den Pedi [130] sollen es zwei bis drei gewesen sein. Livingstone stellte im Jahre 1850 fest, daß von 278 Ehemänner der Kaa 121 (d.h. 43%) in polygynen Ehen lebten, wobei 94

von ihnen zwei Frauen, 25 drei Frauen und nur zwei vier Ehefrauen hatten. [131] Die von diesem Autor für die Polygynie angegebenen Prozentzahlen sind wahrscheinlich überhöht und dürfen keinesfalls verallgemeinert werden. Die Stammeshäuptlinge waren gewöhnlich mit mehreren Nebenfrauen verheiratet. Nach Schapera soll etwa der Kgatla-Häuptling Kgamanyane (1850-74) mindestens 46, der Rolong-Häuptling Montshioa (1849-96) zwölf Frauen gehabt haben. [132] Häuptling Thebe von den Hurutshe, der im Jahre 1949 starb, hinterließ angeblich vierzehn Frauen. [133] Der Pedi-Häutpling Sekhukhune soll etwa fünfzehn Frauen "besessen" haben, [134] der Südsotho Moshoeshoe sogar 30 bis 40. [135]

2. Die Heirat von "Nebenfrauen"

Die Eheschließung mit den Nebenfrauen erfolgte anscheinend unter wesentlich erleichterten Voraussetzungen. Nach Dutton durfte sich der Mann bei den Südsotho eine Nebenfrau selbst aussuchen. [136] Auch die Heiratszeremonien sollen vereinfacht gewesen sein. [137] Die Art ihrer Durchführung lag bei den Pedi weitgehend im Ermessen des Bräutigams. Je älter dieser war, umso weniger Interesse schenkte er in der Regel den Hochzeitsfeierlichkeiten, sodaß nach Harries die Abschlußfeier in manchen Fällen nur noch aus einer "Sonderzulage an Nahrung und Kaffernbier" bestand. Einzelheiten ließen sich für die anderen Stämme nicht ermitteln. Ein Teil der Nebenfrauen entstammte bei den Pedi dem Kreis jener Mädchen, die bekanntermaßen unerlaubten Geschlechtsverkehr gehabt hatten. In solchen

Fällen gaben zumeist ältere Männer, die eine weitere Ehefra
wünschten, dem Vater der Betreffenden ein Rind für die Frau
und ein zusätzliches Rind für die Legitimierung eines unehe
lichen Kindes. [138]

3. Gründe für die Polygynie

Das Vorkommen polygyner Ehen wird in der Literatur über
die Sotho-Tswana auf mehrere Ursachen zurückgeführt. Sexuel
Motive werden vor allem von Ashton verantwortlich gemacht.[13
Sie dürften jedoch nicht ausschlaggebend gewesen sein, zu-
mal bei vielen Stämmen die rechtliche Möglichkeit außerehel
cher Sexualbeziehungen bestand (s.S. 254ff). Mehrere Autoren we
sen zu Recht auf den ökonomischen Hintergrund [140] der tradi-
tionellen Ehen hin. Viele Frauen bedeuteten in der Regel zu-
gleich das Vorhandensein einer großen Nachkommenschaft. Die
Existenz von Töchtern stand in einem direkten Zusammenhang
zum Arbeitserfolg auf den Feldern, später zum Erwerb von bog
di-Rindern. Viele Söhne konnten besser für ihren Vater im Al
ter sorgen und boten auch einen wirkungsvolleren Schutz im
Kriegsfall. Damit verbunden war ein höherer sozialer Status
des betreffenden Mannes: [141] Kraft seines durch Kinder gara
tierten wirtschaftlichen Wohlstands konnte er sich freigeb
zeigen und dadurch viele Sympathien gewinnen. Über ihn würde
die Leute im Dorf sagen: " Er ist groß. Er ist ein Kürbis. E
ist der Stier des Dorfes!"[142]

Für die Vielzahl der Ehefrauen von Stammeshäuptlingen dürften nach Krüger vor allem politische Gründe maßgeblich gewesen sein. Manche Autoritäten sahen einen Vorteil darin, mit dem regierenden Hause verwandt zu sein und trugen deshalb dem Häuptling gerne eine ihrer Töchter als Nebenfrau an. [143] Die Häuptlinge der Südsotho benutzten die durch ihre Nebenfrauen erlangten Güter, um sich durch deren teilweise Verteilung an ärmere Familien loyale Unterstützung zu sichern. [144] Diese Entwicklung wurde nach Arbousset vor allem von Häuptling Mohlomi gefördert. [145] Dieser verfolgte die Absicht, sich bei Besuchen anderer Häuptlinge regelmäßig mit deren Töchtern zu verheiraten. Er holte diese allerdings nicht in seine königliche Residenz, sondern ließ sie, ausgestattet mit einem entsprechenden Haus und einer Anzahl Rinder, bei ihren Eltern zurück, wo sie von seinen Günstlingen aufgesucht werden durften. In Übertreibung solcher Gepflogenheiten ließ etwa Häuptling Motsoene seine Nebenfrauen isolieren und von Eunuchen bewachen. [146] Diese Vorgänge stellen möglicherweise Ausnahmefälle dar, weshalb auf ihre Beschreibung hier nicht näher eingegangen werden soll.

Der ökonomische Hintergrund der Ehen erklärt aber auch gleichzeitig, warum die Polygynie von gewöhnlichen Stammesangehörigen nur in einem beschränkten Umfang verwirklicht werden konnte: Da die wirtschaftlichen Vorteile der "Vielweiberei" für die Betreffenden erst mit einer gewissen zeitlichen Verzögerung eintraten, konnten nur Wohlhabendere mehrere Ehefrauen heiraten und unterhalten. [147] Diesen Zusammenhang bestätigten Pedi-Informanten, wenn sie sagten: "Unsere Vorväter

meinten, daß nur tüchtige Männer sich mehrere Frauen leisten konnten!" [148] Es verwundert daher nicht, wenn wir von Van Warmelo [149] erfahren, daß angesichts der durch die difaqane-Kriege geschwächten Wirtschaft dieser Stämme manche Häuptlinge der Tswana im 19. Jahrhundert versuchten, die Monogamie zur einzig zulässigen Eheform zu erklären.

V. Die Rechtswirkungen der Eheschließung

1. Allgemeines

Nach der Erörterung der Voraussetzungen und dem Vorgang der Eheschließung sowie den verschiedenen Eheformen stellt sich die Frage nach den Rechtswirkungen einer gültig geschlossenen Ehe.

2. Rechtswirkungen im Verhältnis der Ehefrauen zueinander

a. Haupt- und Nebenfrauen

aa. "Einfache" und "komplexe" polygyne Systeme

Seymour unterteilt die polygynen Ehesysteme der südafrikanischen Bantu in zwei Gruppen, nämlich ein "einfaches System" (simple system), d.h. Ehen mit nur einer Hauptfrau und ein "komplexes System" (complex or house system), d.h. Ehen mit zwei oder mehreren Hauptfrauen. [1] Das insbesondere bei den Kap-Nguni verbreitete komplexe System unterschied bei den Hauptfrauen allgemein zwischen einer zuerst geheirateten "großen Frau" (Great Wife) und einer nachfolgend geehelichten "Frau der rechten Hand" (Right Hand Wife). Erstere hatte die oberste Rangstellung unter den Ehefrauen inne. Sie bildete mit ihren Nachkommen das "große Haus" (Great House), das ebenfalls den ranghöchsten Platz in der Hierarchie des Gehöfts einnahm. Die nachfolgende "Frau zur rechten Hand" begründete das "Haus zur rechten Hand" (Right Hand House), das ebenfalls im Rang dem "Großen Haus" nachstand. [2] Da die

polygynen Ehen der Sotho-Tswana nur eine Hauptfrau kannten, wird man sie dem einfachen System von Seymour zuordnen müssen.

bb. Die Bezeichnungen

Die Hauptfrau von gewöhnlichen Stammesangehörigen hieß bei den Rolong "Frau des Halses" (mosadi o mogolo), [3] was wohl symbolisch bedeuten sollte: Genauso, wie sich der Hals unmittelbar unter dem Kopf eines Menschen befindet, steht diese Frau unmittelbar unter dem Haupt der Familie. Die Nebenfrauen redeten sie selbst dann als "Mutter" an, wenn sie jünger war als diese. [4] Die Hauptfrau eines Häuptlings hieß bei den Tlhaping "erste Frau" (mosadi wa ntlha) [5] oder "Königin" (mohumagadi). [6] Auch die Pedi nannten sie "mohumagadi", was nach Mönnig übersetzt werden könnte als die Frau, "die dem Stamm Reichtum bringt". Dies könnte als Anspielung auf ihre Rolle als Mutter des Nachfolgers des Häuptlings verstanden werden. [7] Bei den Südsotho hieß sie entsprechend "mofumahali" [8] oder "Mutter des Stammes" (mabatho). [9]

Bei den Nebenfrauen unterschieden mehrere Stämme begrifflich danach, ob es sich rangmäßig um die zweite, dritte oder eine nachfolgende Frau handelte. Die Rolong nannten die zweite Frau "yo motlana", [10] die dritte Frau "wa boraro" (die Dritte). [11] Bei den Südsotho hieß die zweite Frau die "Frau vom Horn", die weiteren Nebenfrauen "Hinterbeine" (lirethe). [12] Auch hier ist die symbolisch angedeutete Nähe der Betreffenden

zum "Kopf" (d.h. Ehemann und gleichzeitig Familienoberhaupt, d. Verf.) deutlich erkennbar. Bei den Tswana sprachen sich die Nebenfrauen untereinander mit der Bezeichnung "mogadikane" an, [13] was nach Kriel von "mogadika", d.h. "Rivalin" [14] abgeleitet sein könnte. Schapera glaubt hingegen, die Bezeichnung mit dem Begriff "bogadi" in Zusammenhang bringen zu können, was der Deutung einen anderen Sinn geben würde. Nach Meinung dieses Autors kam es aber auch vor, daß sie sich als "Schwestern" anredeten, und zwar je nachdem als "ältere Schwester" (mogolole) oder als "jüngere Schwester" (nnake). [15] Diese Feststellung stimmt mit eigenen Beobachtungen bei den Rolong überein.

cc. Die Begründung des Status

aaa. Als Hauptfrau

aaaa. bei gewöhnlichen Heiraten

Auf die Frage, wie eine Frau zur "Hauptfrau" eines gewöhnlichen Stammesangehörigen werden konnte, geben die Autoren verschiedene Antworten. Die einen vertreten die Auffassung, daß es jeweils die zuerst geheiratete Frau gewesen sei.[16] Andere meinen, daß es diejenige Frau gewesen sei, für die das bogadi gegeben wurde. [17] Schließlich geht eine dritte Meinung davon aus, daß die Hauptfrau stets identisch war mit der nach dem jeweils geltenden Recht bevorzugten Braut. [18] Bei genauerer Betrachtung der Argumente stellt sich heraus, daß die drei Auffassungen nicht gleichwertig nebeneinander bestehen können. Dies wird deutlich, wenn etwa Seymour ausführt: "...the Great

Wife ist normally a kraalhead's first-married wife, but the true criterion is that she is the wife whose dowry was paid his father". [19] Schüler spricht im Fall der Rolong von der Hauptfrau als der "ersten, durch die Familie (des Mannes, d. Verf.) gewählten Ehefrau". [20] Die Informanten Makgatla und Rapulana stellten fest, daß die Tochter des Mutterbruders immer zuerst geheiratet würde, und Olivier macht es ganz deutlich, wenn er schreibt: "... Sover bekend geld vir die Soth van die O.V.S. (Oranje-Freistaat, d. Verf.) en van die Trans die algemene beginsel dat die tydsorde van die huwelik die rangorde van die verskeie eggenotes bepaal, behalwe dat... die vrou wat 'n voorkeur-huweliksmaat is (veral die moeder se broer se dogter), die eerste in rang is, al sou sy ook nie eerste getrou was nie"). [21] Die Zitate legen die Vermutung nahe, daß es entscheidend darauf ankam, ob eine bestimmte Frau nach dem jeweiligen System der Vorzugsehen (preferential marriage-system) als bevorzugte Braut galt. War dies der Fall wurde sie - unabhängig vom Zeitpunkt dieser Heirat - zur Hauptfrau gemacht, wenn für sie bogadi gegeben worden war.

bbbb. bei Häuptlingsehen

Entsprechendes galt für die Frage, wer als Hauptfrau eines Häuptlings anzusehen war. Offiziell wurde bei den meisten Stämmen eine Frau mit der Übergabe des bogadi des ganzen Stammes zur Hauptfrau erhoben. [22] In Wirklichkeit übergaben die Stämme das bogadi nur an die Familie desjenigen Mädchens, das nach der geltenden Vorzugsheiratsfolge bereits als Hauptfrau ausersehen war, ohne daß auch hier der Zeitpunkt der Eheschließung maßgeblich gewesen wäre. In Abweichung von dieser Rechtstradition bestimmten bei den Südsotho erst die unter europäischem Einfluß erlassenen "Gesetze des Lerotholi", daß grundsätzlich die zuerst geheiratete Frau die Hauptfrau eines Stammesoberhauptes sein sollte.

bbb. Als Nebenfrau

Zur Nebenfrau wurde eine Frau durch ihre Eheschließung, wenn sie nicht zur "ersten Vorzugswahl" im Sinne des geltenden Eherechts gehörte. Ihr Rang dürfte bei den Sotho-Tswana im übrigen davon abhängig gewesen sein, ob sie überhaupt aus dem Bereich des Vorzugswahlsystems kam oder nicht. [24] War dies der Fall, nahm sie den dieser Rangstelle gemäßen Platz im polygynen Eheverband des Bräutigams ein. Andernfalls war grundsätzlich der Zeitpunkt der Eheschließung von Bedeutung. Schüler erwähnt für die Rolong allerdings auch die Möglichkeit einer freien Rangzuweisung durch den Bräutigam, wobei dieser oft auf

Veranlassung bzw. mit Zustimmung seiner Hauptfrau gehandelt haben soll. [25]

b. Recht und Pflichten der Ehefrauen

aa. Das Über- und Unterordnungsverhältnis

Haupt- und Nebenfrauen befanden sich untereinander in einem rechtlichen Über- und Unterordnungsverhältnis. [26] Lediglich nach Kohler [27] hatte bei den Tswana "keine der mehreren Frauen... gewisse Vorrechte". Grundsätzlich mußten bei den Fokeng die Nebenfrauen der Hauptfrau mit Ehrerbietung begegnen. Letztere konnte verlangen, von diesen als "Mutter" angeredet zu werden. Über das Ausmaß ihrer Befugnis, den Nebfrauen Dienstpflichten aufzuerlegen, besteht in der Literatu Streit. Nach Coertze [28] und den befragten Rolong-Informanten [29] durfte ihnen die Hauptfrau auftragen, das ihr zustehende Land zu bebauen oder ihre Hütte zu fegen, während es nach Krige [30], Levin [31] und Mönnig [32] keinerlei Kontrollrechte der Hauptfrau gab. Wahrscheinlich ist die Auffassung von Krüger[33] zutreffend, wonach bei den Sotho-Tswana eine Nebenfrau immer dann in einem besonderen Abhängigkeitsverhältnis zur Hauptfrau stand, wenn das für sie aufgewendete bogadi aus dem Vermögen des "Hauses" der Hauptfrau genommen worden war. Verschiedene Informanten hoben die traditionelle Unabhängigkeit der einzelnen Häuser voneinander hervor. [34] Als "Haus" kann nach Ramolefe die Summe aller Rechtspositionen einer Ehefrau aus einer polygynen bzw. einer monogamen Ehe

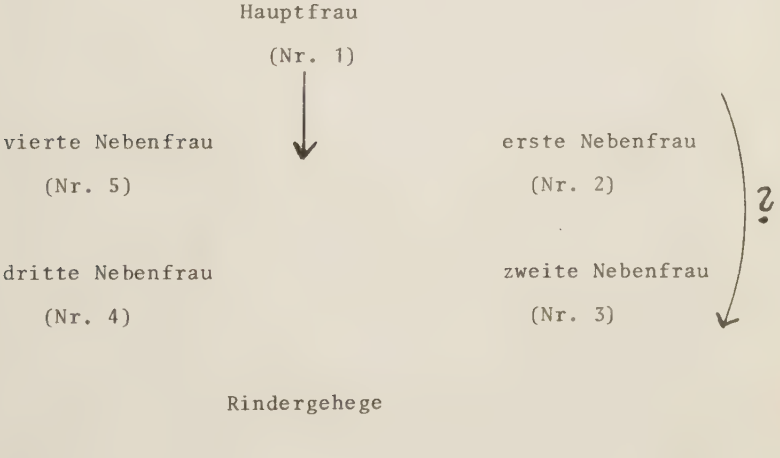
verstanden werden ("... House means the family and property rights and status, which commence with, attach to and arise out of the customary union of any woman or the marriage of any woman"). [35] Zur Betonung der rechtlichen Selbständigkeit der einzelnen Häuser gebrauchten Lovedu [36] und Südsotho die Redewendung: "Die Häuser essen einander nicht auf!" (Südsotho: Ma lapa ha a jane). [37]

bb) Das Wohnprinzip

Die Wohneinheiten (lapa) der einzelnen Ehefrauen mit ihren Kindern sind bei den Sotho-Tswana nach dem geltenden Rangfolgeprinzip in einem Halbrund angeordnet gewesen. Die Wohnung der Hauptfrau lag in der Regel direkt gegenüber dem Tor zum Rindergehege. [38] Sie hieß bei den Fokeng [39] und den Pedi [40] die "große Hütte" (lapa le legolo). Die Fokeng nannten die Hütte der Hauptfrau ihres Stammesoberhaupts die "Hütte, die den Nachfolger gebären soll" (lapa la go tsala morena). [41] Keine Übereinstimmung besteht in der Überlieferung über die Anordnung der Hütten der Nebenfrauen bei einigen Stämmen. Bei den südlichen Tswana-Stämmen dürfte sich die Hütte der ersten Nebenfrau - von der Hütte der Hauptfrau in Richtung auf das Rindergehege aus gesehen - links von ihr befunden haben. Die Häuser der anderen Nebenfrauen schlossen sich ihrer Rangfolge entsprechend im Halbkreis aneinander an. [42] Bei den Fokeng, [43] den Ntshabeleng [44] und den Pedi [45] waren die Hütten der Nebenfrauen nach ihrer Rangfolge abwechselnd auf der linken und der rechten

Seite der Wohneinheit der Hauptfrau angeordnet. Uneinig sind sich die Autoren insbesondere im Hinblick auf die Frage, ob Hütte der ersten Nebenfrau bei den Pedi - von der Sicht auf das Rindergehege aus beurteilt - auf der linken [46] oder der rechten Seite [47] der Hauptfrauenhütte gelegen war. Die abweichenden Meinungen dürften auf der unterschiedlichen Bewe tung von "links" und "rechts" durch die Informanten in der j geren Vergangenheit beruhen. Nach der einen Auffassung wurd die Hütten auf der Linken der "männliche Arm" (letsogo le l tona) oder der "Arm des Schildes" (letsogo la kotsi) genannt da ein Krieger den Schild in seiner Linken hielt. Die Hütten auf der Rechten erhielten dagegen die Bezeichnung der "weibl che Arm" (letsogo le letshegadi), mit der Folge, daß die lin Seite als die überlegene galt und somit auch links von der Haupthütte der Platz für die Wohneinheit der ersten Nebenfra reserviert wurde. [48] Andere Informanten [49] bezeichneten hi gegen den rechten Arm als den stärkeren, daher "männlichen A und kamen infolgedessen zu einer umgekehrten Anordnung. Als diz für die traditionelle Bevorzugung der linken Seite könnt weiterhin der Umstand aufgefaßt werden, daß die linke Schult eines erlegten Tieres (letsogo le letona) überlicherweise de Häuptling überlassen wurde. Gegen diese Auslegung spricht jedoch wiederum die allgemeine Fleischverteilungsregel, wonach die Hinterbeine (serope) eines Tieres nach dem Kopf als bev zugte Teile galten, die Schulter (letsogo) hingegen als min derwertiger Teil. [5o] Die Frage, auf welcher Seite der Wohneinheit der Hauptfrau sich die Hütte der ersten Nebenfrau be fand, läßt sich somit für einige Stämme nicht abschließend be

antworten. In den Quellen findet sich im übrigen kein Hinweis, ob und inwieweit dieser Umstand jemals Anlaß für eine juristische Streitigkeit gewesen ist, sodaß eine weitere Vertiefung dieses Problems hier nicht angebracht erscheint.



cc. Das Konkurrenzverhältnis

Das polygyne Ehesystem führte in der traditionellen Rechtsordnung zu häufigen Spannungen zwischen den Ehefrauen. Die Tswana kannten das Sprichwort: "Ein Mann mit zwei Frauen wird niemals Freude haben". [51] Eine oft erwähnte Ursache für Spannungen war die Eifersucht. Die Lovedu nannten die polygynen Ehefrauen daher "Leute, die sich gegenseitig rösten" (vahadigani). [52] Dieses Motiv führte mitunter dazu, daß einige dieser Frauen früher oder später das Familiengehöft verließen und in ein anderes Dorf zogen. [53] Eifersüchteleien waren bei den Tswana gelegentlich die Ursache für heftige Fehden innerhalb der Familie, die sich vor allem bei Stammesoberhäuptern verhängnisvoll ausgewirkt haben sollen. Die Spannung nahm oftmals von der auffallenden Bevorzugung einer Nebenfrau durch den Häuptling ihren Ausgang. Hinzu kam, daß die einzelnen Frauen in der Regel selbstsüchtig das vermeintliche Interesse ihrer Kinder gegenüber den anderen Nachkommen verteidigten. [54] Es ist daher verständlich, wenn verschiedentlich berichtet wird, daß die "öffentliche Meinung" gegen das Eifersuchtsverhalten eingenommen war. [55] Nach Krige führten die Lovedu vierundzwanzig Prozent aller bekanntgewordenen Fälle von Hexerei auf diese Ursache zurück. [56] Die Frage, welche Instanz die Beschwerden der Ehefrau rechtsverbindlich regeln konnte, ist in der Literatur umstritten. Nach der Meinung von R.D. Coertze [57] und Duncan [58] konnten die Betreffenden bei den Fokeng sogar vor dem lesika-Gericht Klage erheben, nach der wohl richtigen Ansicht von Seymour hatte hingegen der betroffene Ehemann die Spannungen

durch konkrete Anordnungen rechtskräftig aus der Welt zu schaffen. [59] Es ist gerade an dieser Stelle zu beachten, daß auch der letztere Fall mit der eingangs (s.S. 24) gegebenen Definition des "Rechts" in Einklang zu bringen ist.

3. Rechtswirkungen im Verhältnis der Ehegatten zueinander

a. Das Vormundschaftsverhältnis

Die Ehefrau befand sich bei den Sotho-Tswana dem Gatten gegenüber in einem besonderen Gewaltverhältnis ("Vormundschaft"), das diesem bestimmte Vorrechte verlieh. [60] Eine umfassende Vormundschaftsgewalt erhielt ein Mann erst als Oberhaupt der Großfamilie (lesika). [61] Demgegenüber wurden weibliche Personen ihr Leben lang "bevormundet": Zunächst durch ihre Väter, dann ihre Ehemänner bzw. im Fall deren Todes durch die betreffenden "Ersatzmänner". [62] Die Befugnis des Ehemannes umfaßte in der Vergangenheit insbesondere das Recht auf körperliche Züchtigung, [63] sowie auf das "Verstoßen" der Ehefrau [64] (s.S.262ff). Es konnte nicht festgestellt werden, in welchen Fällen eine Züchtigung erlaubt war. Lediglich Krige führt für die Lovedu aus, daß dies bei allgemeinem "Ungehorsam" geschehen konnte, wobei zu beachten ist, daß sich der Mann nicht in die häuslichen Angelegenheiten der Frau (s.S.247ff) einmischen durfte. Der Autor schreibt: "... When a woman is busy (and she alone is the judge in this matter) her husband may have to wait till well after midday before receiving his first meal". [65] Nach R.D. Coertze war die Züchtigung einer Schwangeren verboten. [66] Die Züchtigung mußte mit der Hand oder einem Stock erfolgen. [67] Im allgemeinen nahmen die Frauen als berechtigt empfundene Züchtigungen widerstandslos hin. [68] Dies war jedoch bei den Rolong nicht der Fall, solange der Bräutigam das bogadi noch nicht vollständig übergeben hatte.

Unter solchen Umständen richteten die Familienangehörigen der Frau an ihn die Frage: "Was berechtigt Dich zu glauben, daß Du sie zu Recht besitzt?". [69] Ein Ehemann, der bei der Züchtigung zu weit ging, bewies damit zugleich seine Mißachtung gegenüber der Familie der Frau. Er mußte gewärtig sein, daß die Ehefrau ihm darauf seinen Speer reichte und ihn aufforderte, sie zu töten oder daß sie zu ihren Eltern entlief und er dafür eine Buße zu entrichten hatte. Auch mußte ein tyrannischer Ehemann befürchten, von seiner Frau vergiftet zu werden oder wegen deren in solchen Fällen provozierten Kohabitationen mit fremden Männern während ihrer Regelblutungen auf furchtbare Weise ums Leben zu kommen, da nach traditioneller Überzeugung dem Menstrualblut eine tötende Kraft innewohnte. [70] Falls der begründete Verdacht bestand, daß eine Züchtigung unberechtigt war, konnte die Frau durch einen Vertreter ihrer Familie, in der Regel den Mutterbruder, vor dem lesika-Gericht gegen ihren Mann Klage auf Trennung und Schadensersatz erheben. Die Klage hatte jedoch nur Aussicht auf Erfolg, wenn die Betreffende deutliche Spuren der Züchtigung auf ihrem Körper vorweisen konnte. [71] Wenn eine Ehefrau wiederholt ungehorsam war, bzw. ein Verhalten an den Tag legte, das den Mann zur Trennung berechtigte (s.S. 262ff), hatte dieser bei den Koni das Recht, sie in eine andere lapa "abzuschieben". Wem in diesen Fällen die unmittelbare Vormundschaft über die Betreffende zustand, konnte nicht hinreichend geklärt werden. Es ist aber wahrscheinlich, daß die Frau auf diese Weise in das direkte Gewaltverhältnis des jeweiligen lesika-Oberhaupts gelangte. Bei mehreren Stämmen scheint es üblich gewesen zu sein, daß

ein Vormund einen männlichen Stellvertreter benannte. Dieser hieß im Falle einer kürzeren Abwesenheit des Familienoberhaupts "Auge" und brauchte mit diesem nicht verwandt zu sein. Im Falle einer längeren Abwesenheit nannte man ihn "Statthalter". Der Betreffende sollte ein Verwandter des Mannes sein. Den Stellvertretern stand kein Verfügungsrecht über die Vermögensgegenstände des Familienoberhaupts zu. [73] Die grundsätzliche Vormundschaftsgewalt des Ehemannes war gewissen rechtlichen und tatsächlichen Schranken unterworfen. Eine rechtliche Beschränkung lag in der Verpflichtung, vor bedeutsamen Entscheidungen den Familienrat zu hören. [74] Die tatsächliche Begrenzung der Befugnisse des Ehemannes ergab sich hingegen aus der Art seiner persönlichen Beziehungen zu der betreffenden Ehefrau. [75]

b. Arbeitsrechte und -pflichten

In Bezug auf die beiderseitigen Arbeitspflichten der Ehepartner kannte die traditionelle Rechtsordnung eine weitgehende Arbeitsteilung nach Geschlechtern, nicht jedoch nach sozialen Rangunterschieden, wenn man die Verhältnisse bei Häuptlingsfamilien ausnimmt. [76] In der Landwirtschaft fielen den Ehemännern im allgemeinen folgende Aufgaben zu: Das Roden der Felder, so daß die Frauen mit dem Anbau beginnen konnten, [77] d.h. insbesondere die Beseitigung von Steinen und anderen Hindernissen. [78] Die Männer waren in jüngerer Zeit ferner für das Pflügen mit Ochsen, sowie das Anlegen von Bewässerungsgräben [79] und den Anbau von wildem Hanf (motêkwane) [80] zuständig. Nach Mönnig fiel bei den Pedi den Männern auch der Anbau von Mais, Kürbissen und Wassermelonen [81] als Aufgabe zu. Den Frauen oblag vor allem das Jäten und der Hackbau, überwiegend auch das Anpflanzen, Säen, Ernten, sowie das Verjagen von Tieren. [82] Die Frauen hatten die Gärten in eigener Verantwortung zu bestellen, [83] Früchte zu sammeln [84] und Bier zu brauen. [85] Die Männer führten die Aufsicht über die Rinder, Schafe und Ziegen. Ihnen oblag auch das Melken der Tiere. [86] Die Milch gehörte bei den Rolong zur täglichen Nahrung. Mit Milch als Nachspeise sollte das Essen "heruntergewaschen" werden (ho fitisa). [87] Bei den Pedi war sogar das Waschen der Melkgefäße den Männern vorbehalten. Diesbezügliche Angaben über andere Stämme liegen nicht vor. Die Frauen hatten über den Bestand an Schweinen und Hühnern zu wachen. [88] Auch die verschiedenen häuslichen Tätigkeiten mußten arbeitsteilig ver-

richtet werden. In die Zuständigkeit der Ehemänner fielen al
le Holzarbeiten für den Hausbau, während den Frauen die übri
Herstellungsarbeit verblieb. [89] Die Männer hatten die Feldg
räte, wie Hacken und Getreidebehälter zu fertigen, [90] sowie
die Tierhäute für die Bekleidung zu bearbeiten. [91] Sie mußt
auch die Hüfttücher der Frauen und die Tragtücher für die
Kleinkinder herstellen. [92] Den Frauen oblagen die mit dem e
gentlichen Haushalt zusammenhängenden Tätigkeiten, wie der
Wasser- und Feuerholztransport, die tägliche Säuberung des G
höfts sowie das Kochen. [93] Die Ehefrauen mußten überdies di
verschiedenen Gebrauchsmatten [94] sowie die Töpferwaren [95]
herstellen. Sie hatten allein für die Erziehung und hygienis
Pflege der Kinder zu sorgen. [96] Falls sich eine Ehefrau bei
den Rolong weigerte, eine der beschriebenen Aufgaben zu ver-
richten, unternahmen ihre Familienangehörigen grundsätzlich
alle Anstrengungen, um sie zur Erfüllung ihrer Pflichten anz
halten. Dies galt ausnahmsweise nicht, falls auch der Ehemann
seinen Pflichten nicht nachkam. [97] In diesem Fall wurde von
beiden Familien die Möglichkeit einer Trennung (s.S. 264ff) d
Ehepaars erwogen. Über die entsprechenden Verhältnisse bei
anderen Stämmen liegen keine Angaben vor.

c. Vermögensrechtliche Beziehungen

Der Problemkreis "Eigentumsverhältnisse" der Ehegatten wird in der Literatur kontrovers diskutiert, und auch die Informanten wiesen in diesem Bereich auffallende Erinnerungslücken auf. [98] Dieser Umstand dürfte einmal darauf zurückzuführen sein, daß insbesondere das bevölkerungspolitisch bedeutsame Bodenrecht in den letzten 100 Jahren zunehmend von der Bantugesetzgebung des südafrikanischen Staates beeinflußt wurde, zum anderen darauf, daß der in der Literatur verwendete Eigentumsbegriff bisher stets in starrer Anlehnung an westeuropäische Rechtstraditionen ausgelegt wurde. Entsprechend dieser Rechtsauffassung vom Eigentum als dem umfassendsten Herrschaftsrecht an einer Sache bestimmt etwa § 903 des deutschen Bürgerlichen Gesetzbuches: "Der Eigentümer einer Sache kann, soweit nicht das Gesetz oder Rechte Dritter entgegenstehen, mit der Sache nach Belieben verfahren und andere von jeder Einwirkung ausschließen." Dieser in Europa unter dem Einfluß des Naturrechts, der Aufklärung und des wirtschaftlichen Liberalismus von der Pandektenwissenschaft des 19. Jahrhunderts entwickelte Begriff des "unverletzlichen, geheiligten Eigentums" ist zu sehr als vorläufiges Ergebnis einer bestimmten kulturellen Entwicklung zu verstehen, als daß er als eine allgemein verbindliche Definition des Eigentumbegriffes anerkannt werden sollte. Bereits das derzeit in der Bundesrepublik Deutschland geltende Öffentliche Recht hat im Allgemeininteresse zumindestens beim Bodeneigentum diese Unbeschränktheit nicht anerkannt. Die "Sozialgebundenheit" des Eigentums

trat auch im deutschen Privatrecht des 2O. Jahrhunderts trotz der gesetzgeberischen Zurückhaltung des BGB immer mehr in den Vordergrund. [99] Das frühe deutsche und europäische Eigentumsrecht hatte einen starken sozialen Bezug. Es kannte auch keine durchgängige Unterscheidung zwischen "Eigentum" und anderen "dinglichen" Rechten. Dieser Grundsatz dürfte auch die "Eigentums-"Ordnungen der verschiedenen traditionell schriftlosen Kulturen gelten. Dies hat zur Folge, daß die Übernahme des bisher diskutierten Eigentumbegriffs in diesem Zusammenhang fragwürdig erscheint und daher nach Möglichkeit vermieden werden sollte. Im Folgenden soll vielmehr von dem Begriff eines Eigentums im weitesten Sinn ausgegangen werden, d.h. von einer Definition, die alle dinglichen Vermögensrechte zu umschreiben sucht, weil nur eine solche Betrachtungsweise der traditionellen Rechtsordnung der Sotho-Tswana gerecht zu werden verspricht.

Im Hinblick auf die rechtliche Zuordnung der Felder ist die Auffassung verbreitet, daß diese denjenigen Frauen zustanden, die sie bearbeiteten. [100] Demgegenüber vertreten einige Autoren die Meinung, daß die Felder ausschließlich im "Eigentum" des Häuptlings als dem Vertreter der Stammesgemeinschaft verblieben, der sie den einzelnen Ehefrauen zur Bearbeitung zuwies. [101] Lediglich Duncan [102] behauptet für die Südsotho, daß bei ihnen die Felder den einzelnen Ehemännern gehörten. Eine differenzierte Lösung schildert Roberts für die weitgehend außerhalb der heutigen Republik Südafrika beheimateten Kgatla. Da sich für die innerhalb der Republik lebenden Sotho-Tswana keine entsprechenden Angaben finden ließen, sei die Regelung

der Kgatla an dieser Stelle erwähnt. Es besteht im übrigen die berechtigte Vermutung, daß die Bodeneigentumsrechte zumindestens auch der anderen Tswana-Stämme früher ähnlich geregelt waren. Eine Überprüfung dieser Vermutung dürfte wegen der erwähnten starken Beeinflußung des traditionellen Vermögensrechts allerdings kaum mehr möglich sein. Der Häuptling verteilte bei den Kgatla das noch ungerodete Land auf die einzelnen "Haushaltsvorstände", die dieses wiederum parzellenartig ihren Ehefrauen zur Nutzung übergaben. Im übrigen unterschied man rechtlich drei Arten von Ackerland. Die "tshimo ya lekgotla"-Felder standen unmittelbar dem Haushaltsvorstand zu, der auch die ausschließliche Verfügungsbefugnis über die Feldfrüchte besaß. Bei den "masimo a lapa"-Feldern handelte es sich um im Gemeineigentum des Haushalts verbleibende Äcker, die jedoch den einzelnen Frauen zur Nutznießung für sich und ihre Familie zustanden. Schließlich kannte man noch die "tshimo ya serotwana"-Felder, d.h. diejenigen Äcker, die einer Braut bei der Heirat von ihrem Vater mit in die Ehe gegeben worden waren. Sie befanden sich im Besitz der betreffenden Ehefrau.[103] Die Pedi teilten nach Mönnig das einer Familie zustehende Ackerland (maŠimo) in "Felder" und "Gärten" ein, wobei die ersteren den einzelnen Ehefrauen, die letzteren den Ehemännern zugeordnet wurden. Daneben unterschieden sie noch Brachland (magola) und unbebautes Land (lehwite),[104] über deren rechtliche Zugehörigkeit allerdings nichts überliefert ist. Man muß wohl davon ausgehen, daß bei den meisten Stämmen das Acker- und Gartenland im "Eigentum" der Stammesgemeinschaft stand, vom Stammesoberhaupt jedoch stückweise an die einzelnen Haushalte zu deren

pachtmäßigen Nutzung abgegeben wurde. Diese verteilten in der Regel die einzelnen Parzellen an die verschiedenen Ehefrauen, damit sie von diesen bearbeitet werden konnten. Widersprüchlich muten auch die Angaben in der Literatur über die vermögensrechtlichen Verhältnisse bei den Rindern an. Der Auffassung, daß diese allein dem Ehemann zustanden, [105] tritt eine Mehrheitsmeinung gegenüber, welche den Ehefrauen ein entsprechendes Recht wenigstens an auf bestimmte Weise von ihnen erworbenen Rindern zuerkennen will. [106] Für die Fokeng ist überliefert, daß bei ihnen den Hauptfrauen etwa zehn, den ersten Nebenfrauen sieben und den zweiten Nebenfrauen fünf Rinder gehörten. [107] Breutz weist im Bereich der Sotho-Tswana schließlich auch noch auf das Vorhandensein von gemeinschaftlichem "Eigentum" von Mann und Frau hin. [108] Am eingehendsten hat die diesbezüglichen Rechtsverhältnisse wiederum Roberts für die Kgatla geschildert. In das Vermögensrecht der Ehemänner fielen bei ihnen die "Rinder der allgemeinen Herde" (dikgomo tsa lekgotla). Dabei handelte es sich um Tiere, die entweder aufgrund eigener Arbeitsleistung, aus einer Schenkung bzw. Erbschaft oder mit den Früchen des "tshimo ya lekgotla"-Feldes erworben wurden. Der Ehefrau standen diejenigen Rinder zu, die ihr aus Anlaß ihrer Heirat ihr Vater mitgegeben hatte (dikgomo tsa serotwana). Gleiches galt für Tiere, die ihr während der Ehe geschenkt oder vererbt wurden, bzw. die sie sich aufgrund ihrer eigenen Arbeitsleistung vor der Heirat erwarb. Gemeinschaftlich standen den Eheleuten einmal die ihnen vom Haushaltsvorstand zugewiesenen Tiere zu, ebenso die Rinder, die gegen die Früchte des "tshimo ya lapa"-Feldes eingetauscht wurden. Zusammenfassend

läßt sich feststellen, daß im allgemeinen die Rinder der "allgemeinen Herde" den Ehemännern, die Rinder "der Frau" den Ehefrauen zustanden, während die "Hausrinder" offenbar beiden Partnern gehörten.

Weitgehende Einigkeit besteht über die rechtliche Zuordnung der einzelnen Haustiere. Hunde, Schafe und Ziegen standen allgemein dem Ehemann zu. [110] Die Hühner gehörten nach überwiegender Auffassung der Frau. [111] Umstritten ist hingegen die Frage, wem die eheliche Wohneinheit zustand. Nach Meinung von Whitfield [112] dem Ehemann, nach Goodfellow [113] der Frau, nach Breutz [114] und den Rolong-Informanten [115] hingegen beiden Eheleuten gemeinsam. Dem Meinungsstreit kommt in diesem Fall keine erhebliche Bedeutung zu, da das Haus nach wohl allgemeiner Auffassung weder teilbar noch veräußerbar war, somit - ganz im Gegensatz etwa zu den Tieren oder Gebrauchsgegenständen - nicht zum Gegenstand des allgemeinen Rechtsverkehrs gemacht worden ist. Feststehen dürfte, daß das Rindergehege dem Ehemann gehörte. [116]

Die verschiedenen Gebrauchsgegenstände standen allgemein demjenigen Ehepartner zu, für dessen Gebrauch sie bestimmt waren. [117] So gehörten beispielsweise die Waffen dem Manne. [118] Die einzelnen Haushaltsgegenstände [119] sowie Decken, [120] Schlafmatten und diejenigen Gegenstände, die sie im Zusammenhang mit der 'patlo'-Zeremonie (s.S. 123) empfangen hatte, [121] standen der jeweiligen Ehefrau zu, wobei jedoch ihr Mann darüber gewisse, nicht näher bezeichnete Kontrollrechte besaß. [122] Die Gerichte der Südsotho verurteilten beispielsweise einen Ehemann zu einer Schadensersatzleistung, der dem Vermögen

einer seiner Frauen Mais entnahm, ohne ihn wieder zurückzugebe

d. Das sexualrechtliche Verhältnis

Auch die sexuellen Beziehungen der Ehepartner waren be den meisten Stämmen rechtlich geregelt. Die Bedeutung des s xuellen Aspekts in der Ehe wird von manchen Autoren gering geschätzt. Krige und Krige führen hierzu aus: "...the sexual aspect of which is one of the least important in Lovedu soc ..."![124] Andere Verfasser sind der Meinung, daß das Geschlechtliche für die traditionelle Ehe von großer Bedeutung gewesen sei. Die Harmonie der Ehepartner soll nach Van Zyl vorwiegend auf einem befriedigenden sexuellen Zusammenleben begründet gewesen sein ("... dat die huwelik geluk en harmo in elke huisgesin berus het op die bevrediging wat man en v mekaar ten opsigte van seksuele gemeenskap in die huweliks gegee het.")[125] Diese Auffassung dürfte schon allein im Hi blick auf die Bewertung der Fruchtbarkeit bei den Sotho-Tsw zu bevorzugen sein. Im allgemeinen hatte eine Ehefrau gegen über ihrem Ehemann einen Anspruch auf regelmäßigen Geschlech verkehr, "damit sie ausreichend Gelegenheit habe, Kinder zu empfangen."[126] Nach Van Zyl sollten die Eheleute bei den Kolobeng nach Möglichkeit täglich miteinander intimen Umgan haben.[127] In polygynen Ehen erwartete man von dem Ehemann daß er seinen Frauen gleichmäßig beischlief,[128] was eine praktische Einschränkung der Gattenpflicht gegenüber der ei zelnen Frau zur Folge gehabt haben dürfte. Nach Meinung von

Harries bedurfte es oftmals des Genusses eines aus der Marula-Frucht gewonnen Getränks, um das geschlechtliche Verlangen der Pedi-Männer auf zufriedenstellende Weise zu steigern. [129] Die Lovedu verboten hingegen den Gebrauch solcher Mittel aus Furcht vor hexerischen Einflüssen. [130] Wenn ein Mann seine Ehefrau sexuell vernachlässigte, hatte die Betreffende diesen Umstand bei den Koni [131] und Pedi [132] zunächst ihren eigenen weiblichen Familienangehörigen zu berichten. Bei den Rolong informierte sie ihre Schwiegermutter. Letztere gab diese Nachricht ihrem Ehemann weiter, der seinerseits die Familie der Frau unterrichten mußte. [133] Falls der betreffende Mann das gerügte Verhalten fortsetzte, klagte ein Vertreter der Familie der Frau gegen ihn vor dem Stammesgericht. Bei dieser Verhandlung hatte die Ehefrau anwesend zu sein. Sie mußte sich in der Prozeßführung jedoch von einem männlichen Verwandten vertreten lassen. [134] Über den Inhalt dieser Gerichtsentscheidungen ließ sich nichts in Erfahrung bringen. Es ist jedoch anzunehmen, daß der schuldige Ehemann eine Rüge erhielt und zur Zahlung eines bestimmten Schadensersatzes verurteilt wurde. Das einzige sexuelle Vorrecht der Hauptfrau scheint der rituelle Beischlaf mit dem Ehemann zu bestimmten feierlichen Anlässen während des Jahres gewesen zu sein. Genannt werden in diesem Zusammenhang die Reinigungszeremonie aus Anlaß des "Festes der ersten Früchte" bei einigen Tswana-Stämmen, das meistens im Januar stattgefunden haben soll, [135] sowie das Neujahrsfest. [136] Es hat den Anschein, als ob beide Feste bei mehreren Stämmen zeitlich zusammenfielen.

In einigen Fällen war das Recht des Ehemannes auf Geschlechtsverkehr mit seiner Frau beschränkt. Dazu gehörte d Zeitraum der Menstruation der Ehefrau [137], nach Breutz bei den Hurutshe sogar noch eine darüber hinausreichende Zeitspanne. [138] Während dieser Periode schliefen die Partner räumlich voneinander getrennt. [139] Den Beginn der Regelblutung zeigte bei den Kolobeng die Frau dem Ehemann damit an, daß sie vor Beginn der Nachtruhe seine Decken vor der Schlafstelle aufhäufte. Sobald der Mann dies bemerkte, hatte er sich einen anderen Schlafplatz zu suchen. [140] Geschlechtsverkehr während der Schwangerschaft, insbesondere während ihres Frühstadiums, wertete man allgemein als für das werdende Kind verhängnisvoll. [141] Die Kolobeng waren der Überzeugung, daß das Kind durch das in dem männlichen Samen enthaltene "Blut" ernährt werden müsse. Falls der Mann in dieser Zeit sexuellen Umgang mit einer anderen Frau hatte, glaubte man, daß der Fötus im Leibe seiner Ehefrau absterben würde, sobald er wieder mit ihr verkehrte. [142] Entsprechendes galt nach Meinung der Fokeng auch für das sexuelle Verhältnis einer schwangeren Ehefrau mit einem fremden Mann. Die Totgeburt eines Kindes führte man ebenfalls auf ein Vergehen dieser Art zurück. Wenn sich eine Schwangere ihrem Mann verweigerte, nahm man an, daß sie dies nur tat, um wegen eines vorhergegangenen Ehebruchs nicht das Leben des Kindes zu gefährden. In diesem Falle war der Mann berechtigt, von ihr den Namen des Ehebrechers "herauszupressen". Körperliche Züchtigungen sollen ihm in diesem Zusammenhang allerdings nicht gestattet gewesen sein. [143] Erst nach dem siebenten Schwangerschaftsmonat galt den Lovedu der

Geschlechtsverkehr mit der schwangeren Ehefrau als unerwünscht.[144] Auch während der meist dreimonatigen Absonderungszeit der Frau nach einer Geburt war der eheliche Beischlaf verboten.[145] Entsprechendes galt bei mehreren Stämmen für die Dauer des Stillens.[146] Ein Verstoß gegen dieses Verbot sollte bei dem betreffenden Kind zu einer lebensgefährlichen Verstopfung des Darmtraktes führen.[147] Zur Vermeidung dieser Folge bestrichen die Lovedu den Körper des Säuglings mit der Samenflüssigkeit des Ehemannes, "damit er seinen Vater erkenne" und nicht krank werde. Zu diesem Zweck wurde manchmal der Samen des Vaters zusammen mit Vaginalsekretionen der Mutter und anderen nicht näher beschriebenen Elementen zu einer Substanz zusammengemischt,[148] über deren nähere Verwendung allerdings nichts bekannt ist.

Außereheliche Sexualbeziehungen dürften bei vielen Stämmen in einem beschränkten Umfang erlaubt gewesen sein. Motubatse zitiert den Ausspruch des Pedi-Unterhäuptlings Matsebe Bokoobelo, der sogar behauptete: "...that every person committed adultery except one who was impotent!".[149] Außerehelichen Beischlaf bereits verheirateter Personen, den etwa die Pedi "lôhlêla"[150] nannten, behandelte die traditionelle Stammesgesellschaft im allgemeinen verschwiegen.[151] Verbreitet dürfte dieses Sexualverhalten im verwandtschaftlichen Verband gewesen sein. Motubatse stellt hierzu fest: "In olden days concubinage was merely a phenomenon amongst relatives.".[152] Nach Auskunft dieses Informanten durften bei den Pedi etwa die Söhne mit den Ehefrauen ihres Vaters - mit Ausnahme der leiblichen Mutter - kohabitieren.[153] Nach Jennings war

bei den Tswana dazu jedes männliche Familienmitglied des Ehemannes berechtigt, falls der Betreffende einen Beitr zum bogadi für diese Frau erbracht hatte. [154] Harries glau daß im Fall der Abwesenheit des Ehemannes dessen jüngeren Brüdern ein sexuelles Recht an der Ehefrau eingeräumt wurde Für diese Ansicht spricht der Umstand, daß diese Personen fehlender Potenz, bzw.Zeugungsfähigkeit des Ehemannes ohnehi als dessen rechtmäßige "Ersatzleute" in Frage kamen (s.S. Es ist daher unverständlich, daß der Autor ausgerechnet di Verhaltensweise auf Rechtsbeeinflussungen von außen zurück- führen will. [155] Für verschiedenen Stämme wird von der Mög lichkeit einer zeitweisen sexuellen Überlassung von Ehefrau an nicht verwandte Männer berichtet. Nach Dutton war es bei Südsotho üblich, daß ein Ehemann insbesondere im Falle ei vorübergehenden Abwesenheit von seinem ehelichen Gehöft die Frau einem ihm persönlich verbundenen Mann zur sexuellen Be treuung überließ. [156] Die Kgatla nannten diesen Vorgang "die Erlaubnis, in die Hütte eintreten zu dürfen". [157] Nac Mitteilung der Rolong-Informanten Moalosi und Rapulana mußte bei solchen Gelegenheiten ein zurückkehrender Ehemann vor dem Betreten der ehelichen Wohnung zuerst seine Mutter au suchen, die ihrerseits der Schwiegertochter die Botschaft üb mitteln ließ: "Säubere Dein Haus!". Dies war für die Betref de das Zeichen, den fremden Beischläfer zu verabschieden un sich auf die Heimkehr des Ehemannes vorzubereiten. Die Übun des zeitweisen Überlassens von Ehefrauen an andere Männer dürfte bei Stammesoberhäuptern häufig vorgekommen sein. Wen ein Häuptling die besonderen Dienste eines Mannes benötigte

oder diesen für erwiesene Tapferkeit im Kriege auszeichnen wollte, stellte er ihm in der Regel zeitweise eine seiner Nebenfrauen zur Verfügung. Die Kinder aus solchen Verbindungen standen stets dem betreffenden Stammesoberhaupt zu. [158)]

VI. Die Problematik einer Beendigung der Ehe

1. "Scheidung" und "Trennung"

Die Frage, ob die traditionelle Ehe rechtlich aufgelöst ("geschieden") werden konnte oder lediglich eine Trennung de Partner bei juristischer Aufrechterhaltung der Ehe möglich w wird von Informanten und Autoren verschieden beantwortet. Na Matthews unterschieden die Rolong zwischen dem rechtlichen Vorgang des "go tloga" (Trennen) und des "go tlhala" (Scheid Ähnliches galt nach Kriel auch bei den Pedi, die begrifflich schen "tloga" (verlassen) [2] und "tlhalano" (Scheidung) [3] differenziert haben sollen. Entsprechendes fand sich bei den Südsotho. Nach Mabille und Dieterlen kannten diese den Begri "tlôha" (verlassen) [4] aber auch das Wort "tlhalo" von "ho hlala", d.h. scheiden. [5] Von der Möglichkeit einer Scheidung bei den Rolong sprach die befragte Kgotla sowie der Informant Moalosi. Gleicher Auffassung sind Erasmus für die Ntwane [6] und Motubatse für die Pedi. [7] Die rechtliche Möglichkeit einer Scheidung wird hingegen von den Informanten Moalosi und Rapulana für die Rolong, von Riekert für die Hurutshe [8] sowie von Ashton für die Südsotho [9] verneint. Die vermittelnde Auffassung, wonach das traditionelle Recht sowohl die Möglichkeit einer Trennung wie auch einer Scheidung gekannt habe, [10] dürfte hingegen eine jüngere Entwicklung beschreiben. Dafür sprechen die von dem Informanten Moal angeführten unterschiedlichen Rechtsfolgen beider Institutionen: Bei einer Scheidung sollte keine Rückgabe des bogadi erfolgt sein, wohl aber im Falle einer legalen Trennung. Dies

wäre eine Konsequenz, die der bereits ermittelten Zweckbestimmung des bogadi-Systems (s.S. 2o5) widerspräche. Die vorgefundene begriffliche Unterscheidung stellt eben noch keinen Nachweis für eine weit zurückliegende Verankerung dieser Institute im traditionellen Recht dar. Eine parallele Erscheinung wurde bereits in dem Problem der "molao-mokgwa"-Differenzierung erkannt (s.S. 25). Ein Indiz für die rechtliche Möglichkeit einer Auflösung der Ehe wäre die Billigung einer Wiederverheiratung geschiedener Partner. Sie wird jedoch nur von Roberts für die Kgatla [11] berichtet, von Motubatse hingegen für die Pedi ausdrücklich bestritten. [12] Die meisten Informanten der Rolong [13] teilten ebenfalls die letztere Auffassung. Eine abschließende Beurteilung der Frage, ob das traditionelle Eherecht der Sotho-Tswana eine "Scheidung" kannte, ist daher nicht möglich. Es spricht nach Ansicht des Verfassers nach dem vorliegenden Material allerdings mehr für die Annahme, daß diese Stämme lediglich von der Möglichkeit einer juristischen Trennung der Partner bei rechtlicher Aufrechterhaltung der Ehe ausgingen.

2. Die rechtlichen Voraussetzungen der Trennung

a. Die Gründe

Das traditionelle Recht kannte verschiedene Trennungs-
gründe. Außereheliche sexuelle Beziehungen eines gewöhnlich
männlichen Stammesmitglieds dürften im allgemeinen keinen G
für eine Trennung dargestellt haben. [14] Die Hurutshe kannt
das Sprichwort: "Ein Mann und ein Bulle können nicht auf ei
hege beschränkt werden" (monna pôo ga a agelwe lesaka). [15]
Der unerlaubte Geschlechtsverkehr einer Ehefrau mit einem a
deren Mann, ein Vorgang, den die Kgatla "boaka" [16] nannten
führte bei mehreren Stämmen [17] lediglich dann zur Trennung
wenn er wiederholt vorkam: Nur unter solchen Umständen gal
die ehefeindliche Gesinnung der Betreffenden als erwiesen.
R.D. Coertze merkt dazu an: "... dat die vrou hierdie gesin
heid openlik moet bewys deur 'n tweede daad van owerspel". [18]
Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang, daß die Hurutshe
drei Arten von außerehelichen Sexualbeziehungen unterschied
nämlich den gelegentlichen Geschlechtsverkehr (go fala), de
häufigen Verkehr (go tlosa) und den Verkehr mit Zeugungsfolg
(go senya). [19] Eine einmalige außereheliche Beziehung dürf
zumindestens bei den Hurutshe [20] und Pedi [21] im Falle der
Hauptfrauen von Häuptlingen zur Trennung geführt haben. Der
Tatbestand einer unerlaubten außerehelichen Sexualbeziehung
galt bei den Kgatla als erfüllt, wenn die Ehefrau mit ihrem
Liebhaber beim Geschlechtsverkehr in flagranti ertappt wurde
aber auch dann, wenn man die Betreffenden zusammen auf einer
Decke liegend fand, ja sogar, falls sie nachts alleine ange-

troffen wurden und keine glaubwürdige Erklärung für diesen Umstand angeben konnten. [21a] Die auffallende ambivalente Einstellung gegenüber ehebrecherischen Beziehungen fand in einem Pedi-Sprichwort ihren Niederschlag. Es lautete: "Nimmst Du die schwarze Kuh des Häuptlings, bist Du schuldig, nimmst Du sie nicht, bist Du auch schuldig!" (swana ya mošate wa e gapa o molato wa e feta o molato). [22] Eine schwerwiegende sexuelle Vernachlässigung der Ehefrau bildete bei einigen Stämmen [23] einen Grund für die Trennung. Umstritten ist die Rechtslage beim Verlassen des Ehemannes durch die Frau. Während ein solches Verhalten bei den Kgatla nur dann zur Trennung führen konnte, wenn es böswillig geschah, [24] soll es bei den Lovedu [25] und den Südsotho [26] grundsätzlich nicht zur Trennung berechtigt haben. Körperliche Mißhandlungen (wohl nicht einfache Züchtigungen, d. Verf.), sowie die mangelnde Erfüllung der Unterhaltspflichten gaben bei den meisten Stämmen [27] der betreffenden Ehefrau ein Recht zur Trennung. Dasselbe Recht stand bei den Rolong [28] und Hurutshe [29] dem Ehemann zu, falls die Frau den Haushalt über längere Zeit nicht zufriedenstellend versorgte. Ein Ehemann der Rolong durfte sich von seiner Frau auch dann trennen, wenn diese wiederholt ungehorsam war. [30] Ein allgemeiner Trennungsgrund dürfte bei erwiesener Hexerei eines Partners vorgelegen haben. [31]

b. Das Verfahren

Trennungsabsichten gaben die Partner traditionell nur auf indirekte Weise kund. Wenn sich bei den Hurutshe ein Ehemann von seiner Frau trennen wollte, sollte er ihr zuerst sa daß es bessere Frauen als sie gäbe. Er sollte sich ferner wei gern, mit ihr länger zu schlafen und in ihrem Haushalt zu es sen. [32] Dieses Benehmen wurde bei den Pedi als symbolische Zeichen dafür gewertet, daß der Mann seiner Ehepartnerin nic mehr traute, weil er Angst hatte, von ihr getötet bzw. vergiftet zu werden. [33] Auseinandersetzungen in der Ehe wurden allgemein sozial mißbilligt. Eine Ehefrau, die sich über ihre Mann außerhalb der Familie beklagte, wurde bei den Pedi von den anderen Frauen verlacht. [34] Ehemänner der Tlokwa, die sich mit ihren Frauen zankten, mußten befürchten, in Spottlie genannt zu werden. [35] Bei Vorliegen von Trennungsgründen bestand offensichtlich ein Interesse, den status quo des Zusam lebens möglichst rasch zu beenden. Diese Einstellung führte aber bei den meisten Stämmen nicht etwa dazu, sogleich ein Trennungsverfahren vor der Kgotla einzuleiten. Grundsätzlich sollte zuerst von den betroffenen Familien der Versuch gemac werden, den Streit zu schlichten. Daran waren in allen feststellbaren Fällen die Familien beider Ehepartner beteiligt. [3 Roberts führt dazu aus: "... The traditional family law and its dispute settlement mechanisms were embedded in and depen for their effectiveness upon the system of kinship organization itself". [37] Keine Einigkeit besteht hinsichtlich der Be antwortung der Frage, welche der beiden Familien im Konflikt

fall zuerst informiert werden mußte. Nach Aussage der Informanten Moalosi und Rapulana war es bei den Rolong stets die Familie des Mannes. Rapulana weist darauf hin, daß anläßlich der Eheschließung mit der Hauptfrau Vater und Mutterbruder des Bräutigams diesem einschärften: "Diese erste Frau ist nicht Deine, sondern unsere Frau. Deshalb komm'zu uns, wenn Du mit ihr Schwierigkeiten hast!". Nach Breutz war bei den Hurutshe dafür immer die Familie der Frau zuständig. [38] Andere Autoren und Informanten gehen davon aus, daß - vom beschwerdeführenden Teil aus gesehen - jeweils die "andere" Familie als erste benachrichtigt werden mußte. [39] Nach Roberts verlangten die Kgatla von dem klagenden Partner, daß dieser die Angelegenheit zunächst der Verwandtschaft des anderen vortragen sollte. Erst wenn sich der Ehekonflikt damit nicht beseitigen ließ, wurde auch die Familie des beschwerenden Partners angerufen. [40] Konnte der Streit auf Familienebene beigelegt werden, wurde der schuldige Teil bei den Hurutshe in der Regel verwarnt, in manchen Fällen auch auf eine nicht näher bezeichnete Weise bestraft. [41] Die nächsthöhere Schlichtungsinstanz dürfte bei einigen Stämmen das Gericht des Unterhäuptlings (Headman's Court) gewesen sein. [42] Die letzte Instanz war - zumindestens in der jüngeren Vergangenheit - bei allen Stämmen das Stammesgericht unter dem Vorsitz des Häuptlings (Chief's Court). Bei den Rolong stand zwischen dem Gericht des Unterhäuptlings und dem des Häuptlings noch das Gericht des "kgosana" [43] (s.S. 68). Einige Autoren und Informanten [44] vertreten die Auffassung, daß in der älteren traditionellen Gesellschaft die Familienebene die erste und letzte Instanz in Eherechtstreitigkeiten

gewesen sei. Diese Auffassung steht in einem Widerspruch zur gesellschaftlichen Bedeutung der Institution Ehe und dem Machtanspruch der Häuptlinge. Wäre die Familienebene letzte Instanz in Eherechtsfällen gewesen, hätten die Häuptlinge k- nen direkten Einfluß auf die Aufrechterhaltung der Ehen aus- üben können. Diese Folgerung dürfte mit der anerkannt starl Stellung des Häuptlingstums bei den Sotho-Tswana nicht zu v einbaren sein. Die Trennungsklage vor dem Stammesgericht kc te von dem rechtlichen Vertreter (Vormund) beider Seiten ei gebracht werden. Sie richtete sich jedoch nicht gegen den a deren Partner, sondern gegen dessen Vormund, [45] was nach Olivier [46] eine Folge der Tatsache war, daß auch die Heira verträge letztlich von den Vormündern beider Partner ausge- handelt bzw. abgeschlossen wurden. Seymour nennt als notwen ge Bestandteile der Klage die ausdrückliche Bezeichnung des Trennungsbegehrens, sowie die Anführung der Gründe, auf wel die Trennung gestützt wurde. [47] Über den gewöhnlichen Ver- fahrensverlauf liegen keine Angaben vor. Roberts behauptet von den Kgatla, daß auch das Stammesgericht zunächst einen Versuch zur Aussöhnung unternahm, indem es regelmäßig anord te, daß die Partner den ehelichen Beischlaf wieder aufnehme sollten. Nur wenn das Gericht zur Auffassung gelangte, daß Eheleben unheilbar zerrüttet war, sprach es die Trennung du Urteil aus. In dieser Entscheidung wurde auch bestimmt, da Ehemann im Falle einer Beleidigung der Ehefrau Schadensersa bezahlen mußte. [48]

3. Die rechtlichen Folgen der Trennung hinsichtlich

a. des Wohnverhältnisses

Die Trennung hatte für die betroffenen Familien mehrere Rechtsfolgen. Grundsätzlich zog in einem solchen Fall die Frau wieder zu ihrer Familie zurück. [49] Ausnahmsweise durfte sie bei den Kgatla - unter Auflösung ihrer persönlichen Beziehungen zur Familie des Mannes - in deren Wohnbereich verbleiben, wenn entweder der Ehemann die Betreffende verlassen hatte, oder wenn bereits erwachsene Kinder vorhanden waren, die ihre Mutter bei sich haben wollten. [50]

b. der ehelichen Kinder

Hinsichtlich des rechtlichen Schicksals der Kinder sind die Auffassungen der Autoren und Informanten geteilt. Während die einen behaupten, daß die Kinder dem an der Trennung "schuldigen" Partner weggenommen wurden, [51] sprechen andere sie stets der Familie des Mannes zu. [52] Harries versucht die erste Meinung mit dem Hinweis zu begründen, daß diese Regelung diejenigen Partner abschrecken sollte, die leichtsinnigerweise bereit waren, die eheliche Gemeinschaft aufzugeben. [53] Diese Interpretation erscheint zu modernistisch, da sie das Partnerschaftsverhältnis in den Vordergrund stellt. Für die zweite Auffassung spricht hingegen, daß sie eine Folge des Umstandes ist, wonach auch das von der Familie des Ehemannes um der Kinder willen gegebene bogadi grundsätzlich nicht zu-

rückgewährt wurde. Möglicherweise kommt dem traditionelle
Rechtszustand eine heute vertretene vermittelnde Ansicht
nächsten, welche die älteren Kinder der Familie des Manne
Säuglinge jedoch zunächst der Frau zuspricht, weil nur di
ausreichend für sie sorgen konnte. [54] Nach Riekert kehr
diese Kinder mit etwa sieben bis acht Jahren wieder zur
lie des Vaters zurück, [55] der sie rechtlich zugeordnet
ben.

c. der Unterhaltsverpflichtung

Für den Unterhalt von Frau und Kindern nach der Tren
hatte in allen Fällen [56] der Ehemann aufzukommen, unabhä
davon, ob die Trennung von ihm verursacht worden war oder
nicht. Das Stammesgericht der Kgatla legte einem Ehemann,
seiner Unterhaltsverpflichtung nicht oder nicht ausreiche
nachgekommen war, als Sühne auf, eine bestimmte Anzahl Ri
an das Gericht abzuliefern, die anschließend der Familie
Braut übergeben wurden. Die Möglichkeit einer "Ratenzahlu
scheint auch in diesem Fall dem traditionellen Recht unbe
kannt gewesen zu sein. [57]

d. des ehelichen Vermögens

Die Zuteilung der gemeinschaftlichen Vermögensgegenstände soll nach der Auffassung mehrerer Autoren an denjenigen Ehepartner erfolgt sein, der an der Trennung unschuldig, bzw. weniger schuldig war. [58] Das Trennungsurteil lautete bei den Pedi im Fall einer erwiesenen Unschuld des Ehemannes: "Alles gehört Dir" "(monna o boelwa ke tšohle)", bei dessen Schuld: "Du darfst nur deine Axt behalten!" (monna otla tšea selepe fela). [59] Demgegenüber vertritt Roberts für die Kgatla die Auffassung, daß die Frau in jedem Fall nur wenig Vermögen mitbekam ("a woman received very little, if any, of the household property"). Diese Meinung stimmt besser mit der mutmaßlichen traditionellen Interessenlage überein, wonach die Frau regelmäßig in den intakten Haushalt ihrer eigenen Familie zurückkehrte, wo sie nichts entbehrte, während der Mann in dem neugegründeten Heim verblieb, sodaß er der ehemals gemeinsamen Vermögensstücke am dringendsten bedurfte. Für die Kgatla gibt Roberts die folgende Darstellung: Die persönlichen Gegenstände, wie Kleidung, Spazierstöcke, usw. blieben ungeachtet ihrer Herkunft bei dem jeweiligen Besitzer. Haushaltsartikel wurden hingegen stets der Ehefrau zugesprochen. Die Rinder aus der gemeinsamen Herde (dikgomo tsa lekgotla) durfte in der Regel der Ehemann behalten. Diese Regelung war in zweifacher Hinsicht eingeschränkt: Zum einen konnte das Gericht dem Betreffenden im Rahmen des Trennungsverfahrens zu einer Schadensersatzleistung an seine Frau verurteilen, die regelmäßig

aus diesem gemeinsamen Viehbestand entnommen werden mußte. Wenn zum anderen die Frau nach der Trennung ausnahmsweise in dem ehelichen Gehöft verblieb, konnten diese Rinder ein der Brüder ihres Mannes in Obhut gegeben werden, der sie zum Nutzen der Frau und ihrer Kinder hielt. Rinder, welch der Hütte der Frau zugewiesen waren (dikgomo tsa lapa), behielt der Ehemann, es sei denn, daß er die Trennung verursacht hatte. Auch diese Tiere konnten bei einem Verbleiben der Frau im Wohnbereich des Mannes treuhänderisch einem der Brüder des Ehemannes übergeben werden. Jene Tier die der persönlichen Verfügung der Frau unterstanden, durf diese grundsätzlich mitnehmen. Sie bildeten jedoch die Gru lage für eine Haftung, zu der die an der Trennung schuldig Frau verurteilt werden konnte. Diejenigen Rinder, welche b de Partner während der Zeit ihres ehelichen Zusammenlebens erworben hatten (dikgomo tsa mabele), wurden aufgeteilt. Über die Grundsätze der Verteilung ist nichts bekannt. Das eheliche Heim einschließlich des Bodens, auf dem es stand sprach das Gericht grundsätzlich dem Mann zu. Eine Ausnahm von diesem Grundsatz war gegeben, wenn die Frau nach der Trennung im Wohnbereich des Mannes verblieb. Fraglich erscheint, ob ihr in diesem Fall das Haus lebenslänglich ode nur für die Zeit ihres Verbleibs im ehelichen Gehöft zusta was die wahrscheinlichere Lösung darstellen dürfte. Bei d Aufteilung des Ackerlandes war zu unterscheiden: Das erwäh (s.S. 251) "tshimo ya lekgotla" - sowie das "tshimo ya lapa"-Land verblieb dem Ehemann, es sei denn, daß die Frau weiterhin im ehelichen Gehöft wohnen durfte. Das "tshimo

ya serotwana"-Land gehörte hingegen in jedem Fall der Ehefrau. Die Feldfrüchte des "tshimo ya lekgotla"-Landes wurden regelmäßig dem Mann zugesprochen. Die Produkte des "tshimo ya lapa"-Feldes teilte das Gericht gewöhnlich auf die Parteien auf. Eine wichtige Ausnahme von dieser Regel stellte der Fall dar, daß der Ehemann bei der Feldarbeit nachlässig gewesen war. Dann sollte die Frau alle Früchte erhalten. 60)

C. Die Würdigung der traditionellen Rechtsinstitution "Ehe" bei den Sotho-Tswana

I. Die Ergebnisse

1. Die Begriffe "Tradition", "Recht" und "Ehe"

Die Behandlung des traditionellen Eherechts setzte eine Beschäftigung mit den Begriffen "Tradition", "Recht" und "Ehe" voraus.

Der Verfasser kam zu dem Ergebnis, daß man für die Sotho-Tswana mit zum Teil erheblichen Einschränkungen von einem Fortbestand überlieferter Verhältnisse der Stammeskulturen - insbesondere im Bereich des Familienrechts - bis etwa zur letzten Jahrhundertwende, dem Zeitpunkt der Bildung der Südafrikanischen Union, ausgehen kann. Als "Recht" definierte er in wesentlicher Übereinstimmung mit einer Reihe von Autoren der rechtsethnologischen Literatur "die Summe aller Verhaltensregeln, die sich auf Entscheidungen einer Person bzw. Personenmehrheit zurückführen lassen, welche über die Autorität verfügt, im Falle ihrer Anrufung in der jeweiligen Gesellschaft als sozial erheblich geltende Streitfragen für alle Beteiligten verbindlich zu regeln". Die Überlieferung der meisten Stämme enthält Hinweise auf das traditionelle Vorhandensein von Gerichtsinstitutionen. Die von diesen Institutionen in letzter Instanz getroffenen Entscheidungen bedeuteten im konkreten Fall "Recht". Die Summe aller dieser Urteile machte somit im wesentlichen die traditionelle Rechtsordnungs aus. Diese bezeichneten anscheinend alle Sotho-Tswana-Stämme zumin-

destens in der jüngeren Vergangenheit als "molao". Die in der Untersuchung geschilderten Sachverhalte konnten überwiegend als "Recht" im oben definierten Sinn eingestuft werden. An einigen Stellen der Arbeit erschien allerdings die Rechtsqualität zweifelhaft, so etwa bei der Frage des Erfordernisses der Jungfräulichkeit für die Ehe, des Umfangs des bogadi, der Frage, wer bei Häuptlingsheiraten das bogadi aufzubringen hatte, der Art der Sanktion, wenn ein Vater das aus der Heirat einer seiner Töchter erlangte bogadi zum Erwerb einer eigenen Ehefrau verwendete, sowie bei der Schlichtung von Streitfällen zwischen Nebenfrauen.

Als "Ehe" definierte der Verfasser vorläufig eine "willentlich eingegangene, von der Gemeinschaft anerkannte Lebensgemeinschaft zwischen Mann und Frau" (s.S. 27). Diese Begriffsumschreibung stellte für die Untersuchung eine Arbeitshypothese dar. Sie sollte am Ende der Arbeit zu einer Definition der traditionellen Ehe der Sotho-Tswana führen.

2. Das traditionelle Eherecht

a) Die Voraussetzungen der Eheschließung

Bei der Benennung einer Heiratspartnerin für einen gewöhnlichen männlichen Stammesangehörigen hatten die Sotho-Tswana bestimmte rechtliche Gebote und Verbote zu beachten. Die Bestimmung erfolgte nach außen durch die Vertreter der Familie des Bräutigams bereits im Kindesalter der Braut bzw. noch vor deren Geburt. Bevorzugt war die Eheschließung mit einer Kreuzbase, insbesondere mit der Mutterbrudertochter (preferential marriage). Erlaubt war die Heirat zwischen den Kindern zweier Brüder, nicht aber zwischen jenen zweier Schwestern. Ein Eheverbot bestand weiterhin für eine Heirat mit "Fremden" und mit geisteskranken Personen. Bei Häuptlingsfamilien wurde die Bestimmung der zukünftigen Königin nach außen hin von der Versammlung des Stammes getroffen, dem der Bräutigam angehörte. Die Häuptlinge waren angehalten, nur Töchter von anderen Häuptlingen zu heiraten.

Das voreheliche Sexualleben war der Jugend in begrenz Umfang erlaubt. Im Mittelpunkt der zur Eheschließung hinführenden Zeremonien standen die "Spielehen", welche dem äußeren Rahmen der Eheschließung bei Erwachsenen nachgebildet waren, sowie Vorgänge um eine perlenbesetzte, "das Kind" genannte Puppe. Das in diesem Stadium bestehende Schwangerschafts-, Entjungferungs- und Prostitutionsverbot setzte den vorehelichen Sexualerfahrungen der Jugendlichen rechtliche Grenzen.

Die Initiation, d.h. der rituell zu bewältigende Übergang vom Kindes- zum Erwachsenendasein, stellte eine weitere Voraussetzung für die Eheschließung dar. Sie ging für die grundsätzlich geschlechtsreif gewordenen Initianden in getrennten Stammesschulen vor sich, die in periodischen Abständen abgehalten wurden. Dabei folgten die Lehrgänge der Mädchen denjenigen der Knaben jeweils zeitlich nach. Der Schwerpunkt der Initiationsschulung lag bei beiden Geschlechtern in dem Erlernen eines ehegemäßen Sexualverhaltens sowie in der Weckung des Bewußtseins sozialer Rangunterschiede. Hinzu kam bei den Jungen, insbesondere bei den Häuptlingssöhnen, die Erziehung zur Selbständigkeit von der Mutter, bei den Mädchen die Erziehung zum Ertragen von körperlichen Schmerzen.

Die Sotho-Tswana kannten kein rechtlich festgelegtes Heiratsalter. Die Männer heirateten in der Regel erst am Ende, die Mädchen zu Beginn des dritten Lebensjahrzehnts. Eine Eheschließung war erst möglich, nachdem ein jeweils älterer gleichgeschlechtlicher Geschwisterteil bereits verheiratet war.

b) Der Vorgang der Eheschließung

Die Eheschließung stellte äußerlich betrachtet einen rechtlich bedeutsamen Prozeß sich stufenweise verändernder Familienbeziehungen dar. Die meisten Stämme unterschieden fünf Stadien, nämlich 1. den Verschwägerungsvertrag, 2. den Familiengründungsakkommen, 3. die Probephase, 4. die Übergabe des bogadi sowie 5. die Abschlußzeremonien. Im Gegensatz etwa zum deutschen Recht bildeten diese Stufen notwendige und nicht nur mögliche rechtliche Bestandteile der Eheschließung.

1. Die Initiative zum formalen Beginn der Eheschließung ging im Normalfall vom Bräutigam aus, der die [illegible] der Familienangehörigen durch die Demonstration "werbenden Verhaltens" auf seine Ehebereitschaft lenkte. Der meist eingeleitete Verschwägerungsvertrag zwischen seiner Familie und derjenigen der Braut wurde durch die Übergabe einer "Stier"-Gabe beschlossen. Die im Anschluß daran von der Familie des Bräutigams entsandten Boten sollten zunächst die grundsätzliche Bereitschaft der Familie der Braut zur Eheschließung erkunden. War deren Reaktion nach einer vorläufigen Demonstration der Ablehnung schließlich positiv, traten die Boten als Werber für den Bräutigam auf und fragten symbolhaft nach eine "Kalebasse mit Wasser". Bevor sie darauf eine [illegible] erhielten, führte die Familie der Braut in den eigenen Reihen eine Meinungsumfrage durch, wobei die jüngeren Familienmitglieder als erste um ihre Meinung befragt werden mußten.

2. Die anschließenden "Verhandlungen" zwischen den Delegierten beider Familien fanden nach Geschlechtern getrennt und abgeschirmt von der Öffentlichkeit statt. Die Anzahl der Delegationsmitglieder mußte auf beiden Seiten gerade sein. Das Familiengründungsabkommen fand in der Übergabe der "Versprechensgabe" seinen Abschluß. Dieses Tier, das kein Ziegenbock sein durfte, wurde am Ende der Zeremonie geschlachtet und von beiden Delegationen gemeinsam verzehrt. Das Abkommen führte zu einer Bindung der Familien an die Fortsetzung der Eheschließung. Es begründete ein Besuchsrecht des Bräutigams bei der Braut und eine dieser gegenüber bestehende Unterhaltsverpflichtung der Familie des Bräutigams. Die zu diesem Zeitpunkt geborenen Kinder rechnete man der Familie der Braut zu. Das Familiengründungsabkommen konnte bei bestimmten, als äußerst negativ bewerteten Verhaltensweisen eines Partners, insbesondere bei festgestellter Hexerei, aufgelöst werden. In einem solchen Fall mußte der Bräutigam Ersatz wegen der empfundenen Minderung anderweitiger Heiratsaussichten der Braut leisten, die Familie der Braut hatte hingegen die Versprechensgabe zurückzugeben.

3. Bei Wirksamkeit des Abkommens folgte eine Phase der "Erprobung" der Brautleute. Der Bräutigam mußte sein Kooperationsvermögen gegenüber der Familie der Braut, vor allem durch Beachtung verschiedener Meidungsregeln, demonstrieren. Von der Braut erwartete man hingegen während dieser Periode die Geburt eines lebensfähigen Kindes. Falls keine Schwangerschaft eintrat, ging man grundsätzlich davon aus, daß die Braut unfruchtbar war. Man versuchte zunächst,

die vermeintlich erzürnten Ahnengeister der Familie des Bräu-
tigams durch Opferung von Schafsgalle und Kürbiskernen gnädig
zu stimmen. Schlug dieser Versuch fehl, mußten verwandte
"Ersatzpersonen", in der Regel jüngere Geschwister der Be-
treffenden, ihre Zeugungs- bzw. Gebärpotenz zur Verfügung
stellen. Diesen "Ersatzpersonen" wurde kein eheähnlicher
Status zuerkannt (s.S. 52).

4. Nach der Geburt eines lebensfähigen Kindes übergaben
Mitglieder der Familie des Bräutigams an diejenige der
Braut "bogadi". Es bestand vornehmlich aus Rindern, wobei
Farbkriterien eine große Bedeutung zukam. Bullen und Zie-
gen durften im allgemeinen nicht gegeben werden. Der Um-
fang des bogadi war rechtlich nicht bestimmt. Bei den Hei-
raten gewöhnlicher Stammesangehöriger übergab man im Durch-
schnitt zehn, bei Häuptlingshochzeiten etwa zwanzig und
mehr Rinder. Es mußte stets eine gerade Anzahl von Tieren
sein. Eine Lieferung in Raten kannten die Sotho-Tswana beim
bogadi nicht. Eine bedeutsame Institution war das System
der 'Verbundgeschwister' ('linked brother' bzw. 'linked sib-
ling'-system), das die weitere Verwendung des für eine Braut
erlangten bogadi regelte, indem es bestimmte, welcher ihrer
Brüder wesentliche Teile dieses bogadi zum Erwerb einer
eigenen Ehefrau einsetzen durfte. Bei der notwendigen Zu-
ordnung der Geschwister ging man in der Regel von den Prin-
zipien der Seniorität und der Zugehörigkeit zum selben "Haus
d.h. derselben leiblichen Mutter, aus.

Bei der Schilderung von Ausnahmefällen der bogadi-
Übergabe war der Umstand erwähnenswert, daß für eine 'Er-

satzfrau' kein bogadi gegeben werden mußte. Es war auch nicht erlaubt, daß ein Bräutigam seine bogadi-Tiere dem Hause seiner Mutterschwester entnahm. Ein Vater durfte seinerseits nicht auf das bogadi zurückgreifen, das eine seiner Töchter erlangte. Schließlich erkannten die Sotho-Tswana überwiegend kein Recht auf Rückgabe des bogadi an. Das bogadi stellte sich somit äußerlich als eine Institution dar, bei der im Rahmen der Eheschließung nach der Geburt eines ersten Kindes die Familie des Bräutigams an diejenige der Braut einmalig eine rechtlich nicht festgelegte gerade Anzahl bestimmter Tiere oder Gegenstände (s.S. 193) übergab, ohne daß in der Regel die Möglichkeit einer Rückforderung bestand.

Bei der rechtlichen Würdigung der einzelnen Aspekte des bogadi hat sich gezeigt, daß für dessen juristische Umschreibung die in der Literatur vertretenen Transaktions- ("Brautpreis-"), Integrations-, Stabilisierungs- sowie Kompensationshypothesen in der Variante der "Dankestheorie" nicht ausreichen. Gegen die verbreitete Transaktionshypothese, welche die bogadi-Institution rechtlich als Kauf- oder Tauschvertrag qualifizieren will, mußte insbesondere eingewendet werden, daß die Sotho-Tswana die bogadi-Tiere, bzw. -Gegenstände nicht als "Werteinheiten" ansahen. Sie gingen ferner nicht von einer Gleichwertigkeit von Frauen und Rindern aus und kannten weder eine Veräußerbarkeit von Frauen noch die Möglichkeit einer Rückgabe des bogadi. Nach Auffassung des Verfassers wird der bogadi-Institution am ehesten eine modifizierte Kompensationshypothe-

se ("Gebärfähigkeitshypothese") gerecht, welche entscheidend auf den Gedanken einer symbolischen Übertragung weiblicher Gebärpotenz der Familie der Braut auf diejenige des Bräutigams abstellt. Somit ließ sich schließlich das bogadi definieren als "symbolhafter Ersatz der Familie des Bräutigams für die symbolisierte Übertragung von Gebärpotenz der Familie der Braut auf die Familie des Bräutigams, die im wesentlichen zu Beweiszwecken in einer vergegenständlichten Form vollzogen wurde". Als Kurzform des bogadi-Begriffes in deutscher Sprache erschien daher die Bezeichnung "Gebärgabe" noch am ehesten vertretbar.

5. Die sich an die bogadi-Übergabe anschließenden Abschlußzeremonien begannen mit einem Schlußfest, in dessen Mittelpunkt die Schlachtung des "Ochsen des Fortschritts" sowie die "Magenfett"-Zeremonie (go apesa lomipi) stand. Bei dieser Gelegenheit belehrte man das Brautpaar noch einmal über seine arbeitsteiligen ehelichen Pflichten durch symbolische Überreichung eines Assegais an den Bräutigam und von Feldfrüchten an die Braut.

Kennzeichnend für die Heimführungszeremonien bei den Heiraten gewöhnlicher Stammesangehöriger waren die demonstrativen Bekundungen des Widerwillens der Braut, sich von ihrem elterlichen Gehöft zu lösen. Ihnen entsprachen die ebenso ritualisierten Versuche des Bräutigams, diesen Willen durch fortwährende Übergabe bestimmter Gegenstände zu beeinflussen. Zentraler Bestandteil der entsprechenden Zeremonien bei den Heiraten der Häuptlinge war das Feuerlöschen bzw. -entzünden durch die Braut in der Residenz der Bräutigam

Verschiedene Meidungsregeln, welche der Aufrechterhaltung des sexuellen Inzestverbots im Bereich der Familie des Bräutigams dienten, sollten die Eingewöhnung der Braut in die Familie des Bräutigams, insbesondere gegenüber dem Bräutigamvater und dessen Brüdern, erleichtern.

Eine bedeutsame Erweiterung des bisherigen Verständnisses des Eherechts bildete die Darstellung der verschiedenen "Sonderfälle" der Eheschließung, d.h. jener Fälle, die im gesamten Zusammenhang atypisch erschienen, sei es, weil sie in der geschilderten Form nur bei einzelnen Stämmen vorkamen, sei es aber auch, weil sie sich auf Situationen bezogen, die bei verschiedenen Stämmen allem Anschein nach nur ausnahmsweise aufgetreten sind. Darunter fielen vor allem die insbesondere bei den Lovedu und den Häuptlingsfamilien verbreiteten "Frauenheiraten" (women marriages) sowie die "Überlassungsheiraten" (hlapetsha). Unter der Bezeichnung "Frauenheirat" waren Fälle des Erwerbs einer geschlechtsreifen weiblichen Person durch eine andere weibliche Person zum Zweck der Begründung eines Rechtsverhältnisses mit eheähnlichen Folgen unter regelmäßigem Ausschluß des Rechts auf sexuellen Verkehr zwischen den betreffenden Personen zu verstehen. Die eheähnlichen Folgen dieses Rechtsverhältnisses bestanden im wesentlichen darin, daß die von einem Mann mit der erworbenen Frau gezeugten Kinder der Familie der erwerbenden Frau zugerechnet wurden.

Die "Überlassungsheirat" beinhaltete eine vorläufige eheähnliche Überlassung einer geschlechtsreifen Braut an den Mutterbruder des Bräutigams, falls dieser zu diesem

Zeitpunkt als noch nicht ehereif angesehen wurde. Die Braut sollte dabei Ehepartnerin des Bräutigams werden, sobald dieser die Ehereife erlangte. Die in der Zwischenzeit von dem Mutterbruder bzw. dessen 'Ersatzpersonen' mit ihr gezeugten Kinder standen stets der Familie des Bräutigams zu.

c) Die Eheformen

Die Sotho-Tswana kannten sowohl die monogame als auch die polygyne Eheform, wobei die letztere vorwiegend aus ökonomischen Gründen bei gewöhnlichen Stammesangehörigen verhältnismäßig selten auftrat, während sie in Häuptlingsfamilien die Regel bildete. Sie existierte lediglich in der Form des "einfachen" polygynen Systems, d.h. nur mit einer "Hauptfrau".

d) Die Rechtswirkungen der Eheschließung

Entscheidend für die Bestimmung eines Mädchens zur "Hauptfrau" war nicht der Zeitpunkt ihrer Eheschließung, sondern ihre bevorzugte Stellung im Rahmen des jeweiligen Heiratssystems. Als "Nebenfrauen" waren infolgedessen alle diejenigen Ehefrauen anzusehen, die nicht zu dem Personenkreis gehörten, den das geltende System der Präferenzehe umfaßte. Haupt- und Nebenfrauen standen nur dann in einem Über- und Unterordnungsverhältnis zueinander, wenn das für die Nebenfrau gegebene bogadi der 'Gebärgabe' ent-

stammte, die für die Hauptfrau übergeben worden war. Im übrigen waren die einzelnen "Häuser", d.h. die Summe der individuellen Rechts- und Vermögenspositionen der Ehefrauen, voneinander unabhängig. Familienfehden als Folge von sexuellen Eifersüchteleien und Nachfolgerivalitäten zwischen den Ehefrauen traten aber häufig auf. Die Ehefrau stand lebenslang unter der "Vormundschaft" ihres Ehemannes, dessen Befugnisse über sie jedoch rechtlich und tatsächlich begrenzt waren, so daß reine Willkürhandlungen die Ausnahme dargestellt haben dürften.

Neben der eigentlichen "Hausarbeit" - Kochen und Kindererziehung - fielen der Ehefrau insbesondere auf den Feldern diejenigen Arbeiten zu, die körperlich weniger anstrengend waren. Bei der Untersuchung der "Eigentumsrechte" der Ehepartner erschien es erforderlich, die zu sehr von europäischen Rechtsvorstellungen beeinflußte Eigentumskonzeption durch den Begriff der "Vermögensrechte" zu ersetzen, der alle dinglichen Rechte im weitesten Sinn umfassen soll. Hinsichtlich der Felder hatten die Ehefrauen nur Nutzungsrechte an den Parzellen. Ihre Zuweisung erfolgte über den Häuptling an die jeweiligen Familienoberhäupter, von diesen an die einzelnen Ehemänner, die ihrerseits die betreffenden Flächen an ihre Ehefrauen verteilten. Sowohl der Ehemann als auch die Ehefrauen besaßen im übrigen individuelle Vermögensrechte an verschiedenen Tieren und Gegenständen, wobei die Rinder im wesentlichen dem Mann zustanden, während die einzelnen Gebrauchsgegenstände jeweils dem Partner gehörten, der sie bei der Verrichtung der ihm

zugewiesenen Tätigkeiten tatsächlich benutzte.
Die sexualrechtlichen Beziehungen zwischen den Ehepartnern waren von mehreren Geboten und Verboten bestimmt. Man erwartete in polygynen Ehen von einem Mann, daß er allen seinen Ehefrauen regelmäßig beischlief. Bei einer nachweisbaren sexuellen Vernachlässigung stand der betroffenen Ehefrau ein eigenes Klagerecht zu. Der Hauptfrau gebührte zu bestimmten rituellen Anlässen ein sexuelles Vorrecht an dem Ehemann. Die rechtliche Bewertung außerehelicher Sexualbeziehungen war ambivalent. Einerseits waren solche Kontakte während der frühen Schwangerschaft, bzw. während der Absonderungsperiode nach einer Geburt auch für den Ehemann streng untersagt, andererseits wurden diese Beziehungen im übrigen insbesondere gegenüber verwandten Personen toleriert, wenn nicht sogar gefördert (s.S. 257).

c) Die juristische Trennung der Ehepartner

Eine juristische Auflösung der Ehe ("Scheidung") dürfte bei den meisten Stämmen nicht möglich gewesen sein, wohl aber eine juristisch legitimierte Trennung beider Partner. Eine solche Trennung kam insbesondere im Falle nachgewiesener Unterhaltspflichtverletzungen des Bräutigams bzw. bei festgestellter Hexerei der Braut in Betracht. Bei Ehestreitigkeiten mußten zunächst die beiden betroffenen Familien einen Versuch der Aussöhnung der Partner unternehmen. Erst nach dem Scheitern der Versöhnungsversuche durften die Gerichte, in letzter Instanz wohl sogar das Häuptlingsge-

richt, zur Entscheidung angerufen werden. Nach einer Trennung blieben die Kinder rechtlich weiterhin der Familie des Ehemannes zugeordnet, die auch fortan alleine für sie sorgen mußte.

II. Diskussion der Ergebnisse

1. Die Prinzipien der Rechtsinstitution "Ehe"

Die geschilderten Zwischenergebnisse der Untersuchung lassen sich nach bestimmten rechtlichen Gesichtspunkten ordnen, die bei einer zusammenfassenden Betrachtung vorläufige Schlußfolgerungen hinsichtlich der Frage nach dem juristischen Zweck der Ehe bei den Sotho-Tswana erlauben. Die festgestellten Prinzipien stellen nur die vordergründig bedeutsamsten Aspekte der Institution "Ehe" bei den betreffenden Stämmen dar.

Es handelt sich dabei um das Prinzip des Erwerbs ausreichender Nachkommenschaft, das Prinzip gegenseitiger Unterstützung, das Prinzip der rechtlichen Zuordnung zur Mannesfamilie und schließlich das Prinzip des sozialen Zusammenschlusses der Familien.

2. Das Prinzip des Erwerbs ausreichender Nachkommenschaft

Verschiedene Bestimmungen des Eherechts der Sotho-Tswana sollten offensichtlich dazu beitragen, den Familien eine ausreichende Nachkommenschaft zu sichern. Besonders auffällig ist der Zusammenhang der bogadi-Regelungen mit dem Wunsch nach Nachkommenschaft. Bei den meisten Stämmen wurde das bogadi erst nach der Geburt des ersten lebensfähigen Kindes übergeben. Nach der bogadi-Übergabe, d.h. nach der symbolhaften Übertragung von Gebärpotenz der Fa-

milie der Braut auf diejenige des Bräutigams, war eine juristische Auflösung der Ehe nicht mehr möglich. Der rechtlich wie tatsächlich auflösende Charakter einer 'Scheidung' hätte zu einer Beendigung der Zeugungstätigkeit des Ehemanns bzw. dessen zeugungsberechtigten 'Ersatzpersonen' gegenüber der Familie der betreffenden Braut geführt, was vermieden werden sollte. Der Erzielung ausreichender Nachkommenschaft diente gerade die polygyne Ehe, da dem Ehemann die besondere Pflicht oblag, den Ehefrauen abwechselnd regelmäßig beizuschlafen. Aus dieser Sicht sind die Institutionen der "Ersatzpersonen" sowie der "Frauen"- und "Überlassungsheirat" als Sicherheitsvorkehrungen mit dem Ziel anzusehen, die Gebärpotenz der Familie der Frau nicht unausgenützt zu lassen.

Das Verbot der Heirat geisteskranker Personen mag eine Folge des Wunsches gewesen sein, kranken Nachwuchs zu verhindern.

Die Sotho-Tswana kannten aber auch eine Reihe von Regelungen, welche einem zu starken Bevölkerungswachstum entgegengewirkt haben dürften. In diesem Zusammenhang ist auf das unter anderem durch den zeitlichen Abstand zwischen den Stammesschulen der Jungen und Mädchen bedingte relativ hohe Heiratsalter der Männer, die Beachtung des Senioritätsprinzips, sowie die Tötung von Zwillings- und Fehlgeburten zu verweisen. Als bedeutsamster Faktor dürfte sich das zum Schutz des bereits geborenen Kindes geltende Verbot einer erneuten Schwangerschaft der Mutter während der gesamten Stilldauer ausgewirkt haben, die mindestens 18 Monate, oft aber bis zu 4 Jahren gedauert haben soll.

Das Vorhandensein von Nachkommenschaft, die aber nicht übermäßig zahlreich sein durfte, stellte für die Familie in der traditionellen Gesellschaft der Sotho-Tswana ein Erfordernis der herrschenden ökonomischen Bedingungen dar. Einerseits hatte die Familie zur Bewältigung der Aufgaben der auf dem Bodenbau und der Viehzucht beruhenden Wirtschaft einen Bedarf an zahlreichen Arbeitskräften. Andererseits wäre jedoch der zu erwartende Arbeitsertrag insgesamt nicht in der Lage gewesen, eine sich ständig und rapide vermehrende Population zu ernähren. Die Ambivalenz der einschlägigen Bestimmungen des Eherechts förderte somit den Erwerb von gerade ausreichend zahlreicher Nachkommenschaft.

3. Das Prinzip der gegenseitigen Unterstützung

Mehrere Gebote des traditionellen Eherechts begünstigten die Entwicklung einer starken gegenseitigen Solidarität zwischen den konsanguinen und affinalen Verwandten einerseits, diesen Personen und den ihnen zugeordneten vermeintlichen Ahnengeistern andererseits. An erster Stelle ist in diesem Zusammenhang der häufig beobachtete Grundsatz der materiell bestimmten Gegenseitigkeit zu nennen. Dieses Prinzip fand seinen besonderen Niederschlag in der Übung der bei verschiedenen Anlässen überreichten Gaben und Gegengaben sowie in dem System der "Verbundgeschwister" (linked siblings, s.S. 184ff). Als Ausdruck des Prinzips der Gegenseitigkeit muß ebenfalls die Bestimmung gesehen werden, wonach sich eine Nebenfrau nur dann gegenüber der jeweiligen Hauptfrau in eine

Unterordnungsverhältnis befand, wenn sie selbst mit dem für die Hauptfrau gegebenen bogadi erworben wurde (s. S. 238). Die Söhne und deren Ehefrauen waren verpflichtet, die oft altersschwachen Elterngenerationen der Mannesseite zum Ausgleich für deren früher erwiesene Hilfestellung zu unterstützen. Diese Verpflichtung bestand ebenso gegenüber den Ahnengeistern, deren "Bedürfnisse" man auf zeremonielle Weise festzustellen und zu befriedigen suchte. Opfergaben an die Ahnengeister - zum Beispiel im Fall einer ausbleibenden Schwangerschaft bei der Ehefrau (s.S. 183) - sollten die erzürnten Geister der Verstorbenen besänftigen. Ein wesentliches Motiv dieser "Ahnenverehrung" dürfte die Sorge um die eigene Alterssicherung gebildet haben. Die Versorgung der Alten sowie der Ahnengeister begründete in der traditionellen Auffassung die moralische Basis für die eigene Altersversorgung. Dieser Umstand führte bei den Sotho-Tswana zu jenem starken Bewußtsein der Gemeinsamkeit der lebenden Generationen mit der Ahnenwelt, das auch für andere traditionelle afrikanische Gesellschaften kennzeichnend war. [1)]

4. Das Prinzip der rechtlichen Zuordnung zur Mannesfamilie

Mehrere Bestimmungen des Eherechts dienten in der patrilinearen und patrilokalen Gesellschaft der Sotho-Tswana der eindeutigen rechtlichen Zuordnung der Ehefrauen und deren Kinder zu der Familie des Ehemannes.

Auch in diesem Zusammenhang hatte der bogadi-Komplex

eine besondere Bedeutung. Nach der Übergabe des bogadi blieben die Kinder unwiderruflich rechtlich der Familie des Ehemannes zugeordnet. Diese Rechtsanschauung entspricht der Bewertung der bogadi-Übergabe als symbolhafte Fruchtbarkeitsübertragung von der Familie der Braut auf diejenige des Bräutigams. Hieraus folgt, daß eine "Ersatzfrau" ihre Gebärkraft zur Verfügung stellen mußte, ohne dafür ein erneutes bogadi erwarten zu dürfen. Aus dieser Sicht konnte es aber auch keine Scheidung der Ehe geben. Diese hätte nur den Weg für eine Wiederverheiratung eröffnet, mit der unvorstellbaren Folge, daß die bereits von der Familie des Bräutigams A rechtskräftig erworbene Gebärpotenz der geschiedenen Braut von der Familie des Bräutigams B hätte "genutzt" werden können.

Es steht im Einklang mit dem Prinzip einer eindeutigen rechtlichen Zuordnung der Kinder, daß die einzelnen "Häuser" voneinander unabhängig sein mußten (s.S.238). Diese Unabhängigkeit fand ihren rechtlichen Ausdruck u.a. in bestimmten Vermögensrechten an Feldparzellen, Rindern und Gebrauchsgegenständen, welche der jeweiligen Ehefrau allein zustanden. Andernfalls hätte es zu häufigen Unsicherheiten in der Rangfolge der Ehefrauen und damit des Erbfolgerechts ihrer Söhne kommen können. Die Unabhängigkeit der Häuser wäre in Gefahr geraten, wenn die Eheschließung zwischen Kindern zweier Schwestern erlaubt gewesen wäre, da jede dieser Personen eine potentielle Ersatzfrau für die andere dargestellt hat und man hieraus entstehende Interessenkonflikte befürchtete.

Die rechtliche Unabhängigkeit der "Häuser" dürfte als Folge der wirtschaftlichen Arbeitsteilung zwischen den einzelnen Ehefrauen (s.S. 247) ebenfalls eine ökonomische Grundlage gehabt haben. Die rechtliche Zuordnung der Ehefrauen und Kinder zur Familie des Ehemannes steht jedoch allgemein in einem Zusammenhang zum patrilinearen und patrilokalen Charakter der Sozialorganisation der Sotho-Tswana.

5. Das Prinzip des sozialen Zusammenschlusses der Familien

Die bevorzugte Kreuzbasenheirat mußte zur sozialen Verkettung von immer mehr Familien führen, während die Heirat von Parallelkusinen nur eine immer engere soziale Verflechtung zweier Familien im Gefolge gehabt hätte. Der soziale Zusammenschluß von immer mehr Familien diente der Erweiterung des politischen Einflusses einzelner Familien und dürfte einen wesentlichen Faktor der Stammesbildung dargestellt haben.

Der Beibehaltung des Systems der Kreuzbasenheiraten diente eine Reihe von Vorschriften, die darauf abzielten, individuelle Entscheidungen bei der Partnerwahl nach Möglichkeit auszuschließen. Die künftigen Ehepartner wurden von den betroffenen Familien noch vor deren Geburt, zumindestens aber bereits im Kindesalter bestimmt. Im Falle der Häuptlingsheiraten traten die beteiligten Stämme als zuständige Instanzen an die Stelle der Familien. Gerade bei diesen

Eheschließungen kam der Aspekt der politischen Machtausweitung besonders deutlich zum Vorschein. Häuptlinge durften in der Regel nur in Häuptlingsfamilien einheiraten (s.S. 94). Es ist naheliegend, daß das Prinzip des sozialen Zusammenschlusses der Familien Folgen für das Wirtschaftsleben, insbesondere für den Handel, haben konnte. Da die Handelstätigkeit in der traditionellen Gesellschaft der Sotho-Tswana jedoch vergleichsweise (etwa im Unterschied zu den mit den Portugiesen Handel treibenden Nguni-Stämmen im nordöstlichen Küstengebiet Südafrikas, d. Verf.) schwach ausgeprägt war, läßt sich umgekehrt folgern, daß dieses Prinzip in keinem unmittelbaren Zusammenhang zu den ökonomischen Gegebenheiten stand. Der beobachtete Grundsatz einer fortschreitenden sozialen Verbindung der Familien untereinander dürfte vielmehr als Ausdruck des Wunsches nach einer Ausweitung des sozialen Einflusses bei "gewöhnlichen" Familien und nach einer politischen Machterweiterung bei Häuptlingsfamilien zu verstehen sein.

III. Die Definition der traditionellen "Ehe" als Rechtsinstitution

Unter Berücksichtigung der geschilderten Ergebnisse der Untersuchung kann man in der traditionellen Ehe "gewöhnlicher" Stammesangehöriger "die auf zeremonielle Weise vorgenommene rechtliche Zuordnung mindestens einer geschlechtsreifen weiblichen Person zu einem geschlechtsreifen Mann zum Zweck eines fortschreitenden sozialen Zusammenschlusses der Familien (s. "Prinzip des sozialen Zusammenschlusses der Familien") und der Zeugung von ausreichender lebensfähiger Nachkommenschaft (s. "Prinzip des Erwerbs von ausreichender Nachkommenschaft") sehen, die ihrerseits verpflichtet war, den Familienangehörigen der Mannesseite und deren Ahnengeistern (s. "Prinzip der rechtlichen Zuordnung zur Mannesfamilie") als Ausgleich für deren in der Vergangenheit bewiesenen Unterstützung Befriedigung von deren Bedürfnissen zu gewähren" (s. "Prinzip der gegenseitigen Unterstützung")".

Die traditionelle Ehe der Angehörigen von Häuptlingsfamilien läßt sich entsprechend interpretieren als "die rechtliche Zuordnung von geschlechtsreifen weiblichen Angehörigen von Häuptlingsfamilien zu einem geschlechtsreifen männlichen Angehörigen einer Häuptlingsfamilie zum Zweck der Zeugung von ausreichend lebensfähiger Nachkommenschaft und der politischen Machtausweitung der Familie des die Verbindung eingehenden Häuptlingssohnes".

Ausgehend von der eingangs (s.S.27) als Arbeitshypothese eingeführten Definition der "Ehe" im deutschen Recht

als einer "willentlich eingegangenen, von der Gemeinschaft anerkannten Lebensgemeinschaft zwischen Mann und Frau", lassen sich folgende hauptsächlichen Unterschiede hinsichtlich des Ehebegriffs beider Rechtsordnungen feststellen:

1.) das traditionelle Eherecht der Sotho-Tswana nahm keine Rücksicht auf den Willen der die Ehe eingehenden Individuen. Ihm war ferner die Rechtsauffassung einer legitimierten "Lebensgemeinschaft" zwischen zwei Personen verschiedenen Geschlechts unbekannt. An die Stelle der Individuen traten weitgehend die betreffenden Familien. Die Ehe verfolgte bestimmte konkrete Zwecke.

2.) Die deutsche Rechtsdefinition der "Ehe" berücksichtigt weder das die Sotho-Tswana-Ehe kennzeichnende Prinzip des Erwerbs von ausreichender Nachkommenschaft noch das Prinzip des sozialen Zusammenschlusses der Familien. Sie kennt auch keine rechtliche Unterscheidung zwischen den Ehen bestimmter Gruppen der Bevölkerung, wie sie das Eherecht der Sotho-Tswana bei seiner Regelung der Ehen für gewöhnliche Stammesangehörige und Angehörige von Häuptlingsfamilien vornahm. Der in der Institution des "Verlöbnisses" angezeigte Stadiencharakter des deutschen Eherechts unterscheidet sich von der ausgeprägten Stadiennatur des Eherechts der Sotho-Tswana wesentlich durch den Umstand, daß das Verlöbnis nur eine mögliche, aber keine notwendige rechtliche Voraussetzung für die Eheschließung darstellt. Das deutsche Eherecht zeigt hingegen in seinen Unterhaltsvorschriften und seinen Regelungen des Namensrechts eine eingeschränkte Berück-

sichtigung der Prinzipien der gegenseitigen Unterstützung und der rechtlichen Zuordnung zur Mannesfamilie.

Quellenteil (Band 2)

		Seite
I.	Quellenangaben	1
II.	Quellenverzeichnis	73
	1. Allgemeine Angaben	73
	2. Allgemeine Literatur	74
	aa) Veröffentlichte Literatur	74
	bb) Unveröffentlichte Literatur	98
	3. Gerichtsentscheidungen	1oo
	4. Verzeichnis der Informanten	1o1

I. Quellenangaben

Vorwort

1) Rudolph & Tschohl 1977: 8-17.

2) Seymour 197o: 1 ff.

3) Olivier 1969: 323-367.

Das traditionelle Eherecht der Sotho-Tswana in Südafrika unter besonderer Berücksichtigung der Rolong in Mafeking
A. Die Untersuchung traditioneller Eherechtsverhältnisse bei den Sotho-Tswana (Untersuchungsvoraussetzungen)
I. Die Aufgabenstellung
1. Ziele der Untersuchung

1) Allott, Epstein & Gluckman 1969: 28-33.

2) Clercq 1975: 2o.

3) Radcliffe-Brown 1976: 69.

4) Roberts 1972: 1 ff.

2. Die Methodik der Untersuchung
a) Inhaltliche Abgrenzung der Darstellung
b) Sprachliche Probleme der Untersuchung

5) Schott 1971: 294.

6) Fikentscher 1975: 57.

7) Siehe bei Allott, Epstein & Gluckman 1969: 67.

8) Zitiert bei Pelto 197o: 69.

9) Zitiert bei Gluckman 1971: 2o.

1o) -: 213.

11) Zitiert bei Allott, Epstein & Gluckman 1969: 67.

12) Zitiert bei Pelto 197o: 76.

13) Gluckman 1971: 213.

14) Pelto 197o: 82.

15) Zitiert bei Gluckman 1971: 2o9.

II. Die Quellen zur Untersuchung des traditionellen Eherech der Sotho-Tswana

1. Schriftliche Quellen

a) Amtliche Berichte

1) P.J. Coertze 1935: Einleitung 5.

b) Rechtsethnologische Primärquellen

2) Levin 1943: 67.

3) Whitfield 1948

4) Olivier 1969

5) Seymour 197o.

6) Reuter 1963.

7) Matthews 194o.

8) P.J. Coertze 1935.

9) R.D. Coertze 1971.

1o) Riekert 1967.

11) Matthews 194o: 5.

12) P.J. Coertze 1935.

13) -: Einleitung 2.

14) -: Einleitung 1.

15) Reuter 1963: Einleitung VII.

16) Riekert 1967: 6.

17) Vgl. u.a. Harries 19o9: 3, 4, 6, 26.

18) Merensky 1899: 3o.

19) Siehe u.a. bei R.D. Coertze 1971: 257, 3o9, 311, 334-343
Duncan 196o: 22.

2o) MacLean 1958.

c) Gerichtsentscheidungen

21) Vgl. u.a. Epstein 1969: 2o8 ff; Gluckman, zit. in Van Velsen 1969: 148; Hoebel 1942: 966; Maine & Diamond, zit. in Fikentscher 1975: 56; Pospisil 1964: 244 ff.;

22) Hoebel 1942: 966.

23) Zit. in Pelto 1973: 275.

24) Schapera 1969: 318.

25) Epstein 1969b: 21o; Roberts 1971: 6o.

26) Fikentscher 1975: 56.

27) Allott, Epstein & Gluckman 1969: 8.

2. Die Feldforschung

a) Bedeutung und Voraussetzungen der Feldforschung

aa) Allgemeine Probleme

28) s.u.a. Schmitz 1976: 299.

29) Schott 1971: 6, 7.

3o) Brand 1965: 63; Ertle 1971: 312; Riekert 1967: 8.

31) Schott 1971: 8.

32) Krige 1939: 394.

33) R.D. Coertze, 1971: 116.

34) Gluckman 1965: XIV.

35) Schott 1971: 297.

36) vgl. u.a. Beattie 1964: 31, Schott 1971: 297.

37) Schmitz 1976: 17.

38) Pelto 1973: 252.

39) s. dazu Schmitz 1976: 3; Schott 1971: 9.

4o) Mündliche Mitteilung.

41) Radin 1937: 113/114.

42) Levin 1944: 17.

43) Pelto 197o: 95, 97; 1973: 254; Schott 1971: 299.

44) Schmitz 1976: 716.

45) Schott 1971: 3oo.

46) Pelto 1973: 251.

47) Pelto 1973: 248, Schott 1971: 296.

48) Schmitz 1976: 18.

bb) Die Feldforschung in der Republik Südafrika

49) Myrdal 1972: 6; s. auch Huizer 1975: 64 ff.

5o) Sigrist 1974: 13 ff.

b) Die Feldforschung in Mafeking

51) Benennungen nach den Informanten Choeu, Maisisi und Rapulana.

52) Abgeleitet von dem Tswana-Wort Mafikeng, d.h. "Ort der Felsen". Mafeking ist die vorläufige Hauptstadt des Tswana-Homeland Bophuthatswana.

53) Mündliche Mitteilung.

54) Mündliche Empfehlung von van Niekerk; siehe auch R.D. Coertze 1971: 164; Schott 1971: 1o.

III. Die Bedeutung des traditionellen Eherechts für die Sotho-Tswana

1. Der traditionelle Rechtsbegriff

a) Der Rechtsbegriff in der Völkerkunde

1) Einen Überblick bieten etwa Hoebel 1967: 18 ff. und Rehbinder 1977: 79 ff.

2) Roberts 1976: 66 ff; siehe auch Schott 197o: 111.

3) Rehbinder 1977: 61.

4) vgl. etwa Driberg 1928: 65 und Hartland 1924: 5.

5) siehe bei Hoebel 1967: 18 ff.

6) Cardozo 1924: 52; Holmes 1897: 457; Radin 1938: 1145; Seagle 1941: 6o, 69.

7) Hoebel 1967: 26; Salmond 1924: 6o, 62, Thurnwald 1934: 2, 4.

8) Radcliffe-Brown 194o: XIV.

9) Seagle 1941: 34.

b) Der Rechtsbegriff der Sotho-Tswana

1o) Siehe u.a. Schapera 1955: 279-3oo.

11) Siehe etwa Mönnig 1967: 31o-32o.

12) Ashton 1952: 226 ff.

13) Die Frage der Gerichtsorganisation wird im Rahmen der Schilderung der "Gerichts- und politischen Organisation" (s.S. 66ff) ausführlicher behandelt.

14) Siehe u.a. Mabille 1966: 265, 27o; Mönnig 1967: 3oo; Schapera 1955: 135.

15) Schapera 1955: 35.

16) Mönnig 1967: 3oo.

17) Gluckman 1955: 166.

18) Informanten Maisisi und Rapulana.

19) Für die Tswana Schapera 1955: 135; für die Nordsotho

Mönnig 1967: 3oo.

2o) Kriel 1971: 133, 136.

21) Leqheku v. Pholoana, J.C. 287/47, Mojela.

22) Informanten Maisisi, Moloto, Namane und Rapulana.

23) Siehe dazu Berger 1976: 1o5, 1o6.

24) Vgl. u.a. R.D. Coertze 1971: 171; Gluckman 1971: 81-83; Labuschagne, mündliche Mitteilung.

25) Informanten Moalosi und Maisisi.

2. Die Bewertung der Ehe als Rechtsinstitution

26) Für die Kolobeng Van Zyl 1969: 95; für die Südsotho Laydevant o.J.: 65; Zietsman 1968: 1o1.

27) Vgl. etwa Diederichsen 1979: 1227.

28) Für die Rolong Schüler 1965: 145; für die Hurutshe Riekert 1967: 93, 96; für die Fokeng Coertze 1971: 129; für die Pedi Mönnig 1967: 129, 329; für die Südsotho Duncan 196o: 3, Laydevant o.J. 65; Zietsman 1968: 165.

29) Breutz, Customary Law 82/1; R.D. Coertze 1971: 352; Laydevant o.J.: 65.

3o) Vgl. etwa für die Hurutshe Breutz, Customary Law Nr. 12/

31) Für die Rolong Matthews 194o: 6; für die Kolobeng Van Zyl 1969: 96; für die Pedi Motubatse Nr. 1965.

32) Für die Rolong Matthews 194o: 6; für die Pedi Mönnig 1967: 13o; für die Südsotho Ashton 1952: 62, Martin 19o3: 88.

33) Matthews 194o: 6, Mönnig 1967: 13o.

34) Matthews 194o: 6, 7.

35) R.D. Coertze 1971: 4; Mönnig 1967: 332.

3. Die Bedeutung der Tradition und des Wandels
a) Die Wertschätzung der Tradition im allgemeine

36) Vgl. etwa Ertle 1971: 312.

37) Du Preez 1928: 58.

38) Ashton 1952: 51; Segoete 1913: 46; Zietsman 1968: 54.

b) Das Verhältnis von Recht und Tradition

39) Thurnwald 1934: 15.

4o) Zitiert in Rehbinder 1977: 38.

41) Schott 1959: 44.

42) -: 45; ähnlich auch Vajda, mündliche Mitteilung.

43) Weber 1956: 574.

44) Hartland 1924: 2o4 ff; Vajda, mündliche Mitteilung.

45) Allott, Epstein & Gluckman 1969: 46.

46) Mönnig 1967: 3o8.

47) Planitz 1944: 193.

48) Matthews 194o: 6.

c) Faktoren des Kulturwandels im südlichen Afrika
aa) Allgemeines

49) Eiselen 1934: 71.

bb) Die difaqane-Kriege

5o) Lye 1969: 191.

51) Thompson 1969: 395.

52) -: 396.

53) -: 395.

54) -: 394.

55) -: 396.

56) zit. von Baumann 194o: 1o8.

57) Van Warmelo, mündliche Mitteilung.

58) Vajda 1973/74: 5.

59) -: 14.

6o) -: 14; ähnlich Legassick 1969: 93.

cc) Der Einfluss der christlichen Missionare

61) Eiselen 1934: 65.

62) -: 78.

63) -: 7o.

64) -: 68.

65) Thompson 1969: 424, 438, 439.

dd) Die europäischen Siedler

66) Moodie 1888b: 257.

67) Eiselen 1934: 71.

68) Moodie 1888b: 255.

69) Thompson 1969: 436.

7o) -: 437.

ee) Ergebnis

71) Thompson 1969: 395.

72) Legassick 1969: 192.

73) Thompson 1969: 438.

74) -: 398.

75) Van Warmelo 1938a: 4o.

76: Kohleick 1961: 413, 416, zitiert bei Raum 1976: 114; Omer-Cooper 1966: 5f.

77) Gluckman 197o: 169.

78) Moodie 1888a: 384, 385.

79) Moodie 1888b: 25o.

8o) Thompson 1969: 424.

81) -: 4o8.

82) -: 435.

83) -: 436.

84) -: 72.

85) Raum: 1976: 117.

IV. Ethnographische Übersicht über die Sotho-Tswana
1. Die Einteilung nach der Sprachzugehörigkeit
a) Die linguistische Stellung der Sotho-Tswana im Bereich der südlichen Bantu-Völker

1) Köhler, 1975: 222, 223.

2) Doke 1954: 21 ff.

3) Köhler 1975: 222, 223.

4) Baumann 194o: 1o5, 112.

5) Kuper 1975: 68.

6) Marks & Atmore 197o: 125.

7) Van Warmelo 1935: 142.

8) Marks & Atmore 197o: 12o.

9) O.F. Raum 1977: 1o1.

1o) -: 1o4, 1o5.

11) Sansom 1974: 14o.

12) Wilson 1969: 1o7,142.

b) Die Einteilung der Sotho-Tswana-Sprachen
aa) Allgemeines

13) Köhler 1975: 222, 223.

14) Du Preez 1928: 1.

15) u.a. Breutz 1941: 1; Schmidt 1958: 15, 44; Van Warmelo 1935: 96; Vorster 1969: 7.

16) Vgl. u.a. Erasmus 1965: 5; Raum 1969/7o: 49, Schmidt 1958: 44; Vorster 1969: 7.

17) Breutz 1941: 1; Eiselen 1928: 4; Köhler 1975: 223; Olivier 1969: 5.

18) Murdock 1959: 386; Schüler 1965: 11; Van Warmelo 1974 : 72.

19) Van Warmelo 1931: 88, 98.

2o) Murdock 1959: 386.

21) Eiselen 1928: 4; Olivier 1969: 5.

22) Krüger 1935: 53.

bb) Die Abteilung der Tswana

24) Vgl. u.a. Cole 1956: 16; Schüler 1965: 22; Stow 19o5: 491; Vorster 1969: 13, 24, 25.

25) Köhler 1975: 223.

26) Cole 1955: 15; Schüler 1965: 14, 15.

27) Van Warmelo 1935: 1o3.

28) -: 1o4.

29) -: 1o5.

3o) -: 1o6.

31) -: 1o7.

32) Köhler 1975: 222.

cc) Die Abteilung der Nordsotho

33) Van Warmelo 1935: 115.

34) -: 116.

35) -: 1o8.

36) -: 1o9.

37) -: 111.

38) -: 114.

39) Köhler 1975: 222.

dd) Die Abteilung der Südsotho

4o) Tucker 1929: 1o2.

41) Lestrade 1933: 66-8; Sheddick 1953: 11.

42) Sheddick 1953: 14.

43) Köhler 1975: 222.

ee) Übersicht über die Sotho-Tswana-Sprachen

2. Grundzüge der traditionellen Sozialorganisation der Sotho-Tswana

a) Die Verwandtschaftsterminologie

44) Schapera 1962: 45.

45) Van Warmelo 1931b: 8 ff.

46) -: 14.

47) -: 85.

48) -: 86.

49) -: 87.

5o) -: 95.

51) -: 96.

52) -: 97.

53) -: 7o.

54) -: 71.

55) Schusky 1965: 19 spricht von "cross-cousins" und "parallel-cousins".

56) Fox 1974: 252.

57) Schapera 197o: 46; Van Warmelo 1931b: 6o.

58) Schapera 197o: 147.

59) -: 43.

b) Die politische- und Gerichtsorganisation
aa) Allgemeines

1) Breutz 1941: 1ff.

2) Krüger 1935: 1 ff.

3) Kuper 1975: 139 ff.

4) Schapera 1955: 1 ff; 1962: 1 ff.

5) Mönnig 1967: 1 ff.

6) Ashton 1952: 1 ff.

bb) Die politische- und Gerichtsorganisation der Tswana

7) Schapera 1955: 13; 1962: 39.

8) - 1955: 15.

1o) - 1962: 46.

11) - 1955: 2.

12) - 1962: 47.

13) - 1955: 24.

14) - 1962: 47.

15) - 1955: 28o.

16) -: 89.

17) -: 9o.

18) -: 28o.

19) -: 9o.

2o) -: 19.

21) -: 281.

22) -: 282.

23) -: 283.

cc) Die politische- und Gerichtsorganisation der Nordsotho

24) Mönnig 1967: 2o9.

25) -: 218.

26) -: 219.

27) -: 224.

28) -: 233.

29) -: 243.

3o) -: 31o, 311.

31) -: 31o.

32) -: 314.

33) -: 31o.

34) -: 249.

35) -: 318.

36) -: 311.

37) Kuper 1975: 14o.

dd) Die politische- und Gerichtsorganisation der Südsotho

38) Ashton 1952: 187.

39) Sheddick 1953: 117.

4o) Ashton 1952/ 226, 228.

41) Laydevant 1931: 239.

42) Ashton 1952: 225.

43) -: 226.

44) -: 227.

45) -: 231.

c) Die Bedeutung der 'Fremden'

47) Levin 1944: 145.

48) -: 146.

49) Schapera 1955: 5; 1965: 15, 37.

5o) Krige and Krige 1943: 86.

51) Bothma 1962: 14.

52) Schmidt 1958: 36.

53) Breutz 1941: 14.

54) Die Informanten Makgatla und Rapulana.

55) Zietsmann 1968: 23.

56) Krüger 1935: 61.

B. Das traditionelle Eherecht der Sotho-Tswana (Untersuchungsausführung

I. Die Systematik der Darstellung des traditionellen Eherechts

1) Diederichsen 1979: 2281.

II. Die Voraussetzungen der Eheschließung

1. Allgemeines

2. Die Bestimmung der Ehepartner (Heiratsregeln)

a. Der bestimmende Personenkreis

aa. bei gewöhnlichen Heiraten

2) Schmidt 1958: 34/35.

3) Schmidt 1958: 34, 35.

4) s. auch Riekert 1967: 96.

5) P.J. Coertze 1935: 83; Duncan 1960: 21; Frylinck 1917: 319; Harries 1909: 3; Motubatse Nr. 24-26/S. 2; Segoete 1913: 113; Sekese 1907: 1.

6) Segoete 1913: 113; Schüler 1965: 158.

7) R.D. Coertze 1971: 209.

8) Casalis 1861: 197; Dutton 1923: 77; Zietsman 1968: 52.

9) Motubatse Nr. 2784.

10) Segoete 1913: 113.

11) s. Coertze 1939: 270; P.J. Coertze 1935: 90; Dutton 1923: 197; Krige 1935: 117;Schapera 1962: 41; Zietsman 1968: 52.

12) Brown 1926: 54.

13) Ashton 1952: 63.

14) Mabille 1911: 167.

15) Breutz 1959: 42.

bb. bei Häuptlingsehen

16) Language o.J.: 123.

17) Harries 1909: 22.

18) Motubatse Nr. 353/2.

b. Der Zeitpunkt der Bestimmung

19) Schmidt 1958: 38.

20) Krüger 1935:75.

21) P.J. Coertze 1935:82.

22) Breutz 1955: 59.

23) Für die Rolong Matthews 1940: 12, 19; Schmidt 1958: 38; Schüler 1965: 156, 166; für die Hurutshe Riekert 1967: 96 für die Fokeng R.D. Coertze 1971: 209, 219, 220; für die Pedi Harries 1909: 3; Schmidt 1958: 38; für die Lovedu Schmidt 1958: 38; für die Südsotho Duncan 1960: 21; Sheddick 1953: 37; Zietsman 1968: 66.

24) Für die Hurutshe Riekert 1967: 96; für die Fokeng R.D. Coertze 1971: 219, 220; für einige Nordsotho-Stämme P.J. Coertze 1935: 74.

25) Mönnig 1967: 193.

26) Harries 1909: 3.

27) Breutz 1955: 58.

c. Der bestimmte Personenkreis

aa. Gemiedene Personen

aaa. in endogamer Richtung

28) s.u.a. Creifelds 1973: 1242, 1243.

29) Diederichsen 1979: 2286.

3o) R.D. Coertze 1971: 212.

31) Harries 1929: 12.

32) Casalis 1861: 191; Eiselen 1928: 416; Junod 1927: 219; entgegengesetzter Meinung waren die Informanten Maisisi und Moalosi.

33) Krüger 1935: 116.

34) Für die Rolong Breutz 1957: 32, 39; für die Hurutshe Myburgh und Van Niekerk 1973: 1o5, 1o6; für die Pedi Harries 19o9: 8; Seymour 197o: 118; für die Lovedu Krige and Krige 1956: 147; für die Südsotho Eiselen 1928: 416.

35) Für die Rolong von Matthews 194o: II, sowie den Informanten Makgatla und Rapulana; für die Hurutshe von den Informanten Ditlhage und Moloto; für die Pedi von Junod 1927: 299; für die Südsotho von Ellenberger 1912: 2784; Casalis 1861: 121.

36) Breutz 1955: 6o; P.J. Coertze 1942: 298.

38) Krüger 1935: 116; für die Rolong die Informanten Moalosi und Maisisi; Breutz 1955: 1oo; für die Kgatla Zietsman 1968: 38; für die Koni P.J. Coertze: 1935: 299; für die Südsotho Zietsman 1968: 162.

39) Für die Rolong die Informanten Moalosi und Maisisi; für die Hurutshe die Informanten Ditlhage und Moloto, ebenso Riekert 1967: 1o2, 1o5, 1o6; für die Kgatla Roberts 1968: 6; Zietsman 1968: 38; für die Pedi Mönnig 1967: 194.

4o) Für die Rolong die Informanten Moalosi und Maisisi. Matthews 194o: 1o; für die Kgatla Zietsman 1968: 38; für die Ntwane Erasmus 1965: 5; für die Pedi Mönnig

1967: 195; für die Südsotho Casalis 1861: 191.

41) Für die Rolong Matthews 194o: 1o; anderer Auffassung waren die Informanten Maisisi und Moalosi; für die Kgatla Zietsman 1968: 38; für die Ntwane Erasmus 1965: 5 für die Koni P.J. Coertze 1942: 299; für die Pedi Harrie 1929: 12; für die Südsotho Casalis 1861: 191.

42) Für die Koni P.J. Coertze 1942: 299; für die Südsotho Zietsman 1968: 4o.

43) Mönnig 1967: 194, 195.

44) -: 1975; Schapera 1962: 41.

bbb) In exogamer Richtung

45) Roberts 1968: 6.

46) R.D. Coertze, 1971: 217.

47) Motubatse, Nr. 2576.

48) Ashton 1952: 15.

49) Matthews 194o: 9.

5o) Zietsman 1968: 41.

51) Motubatse, Nr. 2538.

52) Breutz 1941: 36.

53) Van Warmelo 1944: 47.

ccc) Kranke Personen

54) für die Rolong die Informanten Rapulana, Moalosi, Matthews 194o: 13; Schmidt 1958: 35; für die Kgatla Roberts 1968: 5; für die Pedi Motubatse, Nr. 1418.

55) Schmidt 1958: 135.

56) P.J. Coertze 1952: 295.

57) Motubatse Nr. 148.

58) Krüger 1935: 34; für die Rolong die Informanten Moalosi und Rapulana; Schmidt 1958: 35; für die Kgatla Roberts 1968: 6; für die Pedi Motubatse Nr. 148.

59) Roberts 1968: 5.

6o) Informanten Moalosi und Rapulana.

61) Matthews 194o: 13; Motubatse Nr. 148.

bb) Bevorzugte Personen

aaa) Die Personen

aaaa) bei gewöhnlichen Heiraten

62) Radcliffe-Brown 197o: 6o.

63) s.u.a. für die Rolong Breutz 1955: 6o; für die Hurutshe Roberts 1967: 91; Breutz 1953: 55; für die Kolobeng Van Zyl 1969: 95; für die Ntwane Erasmus 1965: 52.

64) Wilson 1969: 175.

65) Hoernlé 1937: 74.

66) Für die Rolong Breutz 1954: 42; Matthews 194o: 9; Schapera 197o: 151; für die Fokeng R.D. Coertze 1971: 2oo, 212; für die Tlhaping Language o.J.: 124; für die Pedi P.J. Coertze 1935: 49; Harries 1929: 12; Motubatse Nr. 1oo1; für die Mamabolo P.J. Coertze 1935: 49; für die Tau - 5o; für die Ntshabeleng Bothma 1957: 142; für die Moletse P.J. Coertze 1939: 267; für die Lovedu Schmidt 1958: 35; für die Südsotho P.J. Coertze 1935: 55; Zietsman 1968: 35; Ashton 1952: 62, 63.

67) R.D. Coertze 1971: 212.

68) P.J. Coertze 1935: 55, 299.

69) Motubatse Nr. 1oo1.

7o) Schmidt 1958: 36.

71) Für die Rolong Matthews 194o: 9; Breutz 1955: 6o; für die Hurutshe Riekert 1967: 1o3; für die Fokeng R.D. Coertze 1971: 213; für die Tlhaping Language o.J.: 123; für die Kolobeng Van Zyl 1969: 95; für die Lovedu Krige and Krige 1956: 144; für die Pedi Mönnig 1967: 98, 99.

72) Bothma 1957: 139; für die Südsotho Ashton 1952: 62, 63; Zietsman 1968: 35.

73) Van Zyl 1969: 97.

74) Ashton 1952: 62.

75) Breutz 1953: 6o.

76) Matthews 194o: 12.

77) R.D. Coertze 1971: 243.

78) Language o.J.: 124.

79) Motubatse, Nr. 1oo1.

8o) R.D. Coertze, 1971: 213.

81) Ashton 1952: 62, 63; Zietsman 1968: 35.

82) Van Zyl 1969: 95.

83) P.J. Coertze 1935: 52.

84) Mönnig 1967: 2o2.

85) -: 199.

86) Für die Pedi Harries 19o9: 12, Junod 1927: 295.

87) R.D. Coertze 1971: 218.

88) Legassick 1969: 3o.

89) Matthews 194o: 12.

bbbb) bei Häuptlingsehen

9o) Krüger 1935: 132; für die Kwena Breutz, Cust. Law, Nr. 377/2.

91) Breutz 1941: 38.

92) Mönnig 1967: 256; Schüler 1965: 178.

93) Motubatse Nr. 233.

94) R.D. Coertze 1971: 236.

95) Lagden 19o9: 22.

bbb) Gründe der Bevorzugung

99) Breutz 1941: 38.

1oo) Riekert 1967: 1o3, 1o4.

1o1) Schüler 1965: 156.

1o2) Motubatse, Nr. 2376.

1o3) -: Nr. 2461.

1o4) Harries 19o9: 31.

1o5) Bothma 1957: 143.

1o6) Riekert 1967: 21o.

1o7) Bothma 1957: 145.

1o8) Zietsman 1968: 35.

3. Anforderungen an das voreheliche Sexualverhalten

a) Das Ideal der Jungfräulichkeit

1o9) Zietsman 1968: 5o.

11o) Language o.J.: 125.

111) Breutz, Customary Law, Nr. 971.

112) Junod 1927: 297; Mönnig 1967:11o.

113) P.J. Coertze 1935: 15.

114) -: 16, 151; Krige and Krige 1956: 123, 157.

115) P.J. Coertze 1933: 262; Schmidt 1958: 25.

116) Zietsman 1968: 55, 161.

117) Raum 1969/70: 27

118) Sekese 1962: 6, Zit. nach P.J. Coertze 1935: 25.

119) Ashton 1952: 75.

120) Zietsmann 1968: 55.

121) R.D. Coertze 1971: 389.

122) P.J. Coertze 1935: 161.

123) Schapera 1933: 71.

124) Vgl. u.a. für die Tlokwa P.J. Coertze 1935: 214; für die Pedi Junod 1927: 297; für die Lovedu Krige 1934: 140-143; für die Südsotho Zietsmann 1968: 48, 49, 55, 56.

b. Die "Spielehen"

125) Schapera 1933: 60.

126) Für die Kgatla Roberts 1968: 6; Schapera 1933: 68; für die Pedi P.J. Coertze 1935: 15; Krüger 1935: 77; Motubatse Nr. 1056; Schapera 1933: 60; für die Südsotho Sekese 1962: 6.

127) Ashton 1952: 39.

128) Schapera 1933: 60.

129) P.J. Coertze 1935: 15; Harries 1929: 7; Junod 1927: 297

130) Mönnig 1967: 110.

131) Hoffmann 1928 : 253, 256, 257.

132) Zietsman 1968: 15.

133) Sekese 1962: 71.

134) Motubatse Nr. 1056.

135) Ashton 1952: 40.

136) Zietsman 1968: 16.

137) Krüger 1935: 105.

c. Die Geburt "Vorehelicher" Kinder

138) P.J. Coertze 1935: 17; Mönnig 1967: 110.

139) P.J. Coertze 1935: 17.

140) - ; Mönnig 1967: 110.

141) P.J. Coertze 1935: 18; Schapera 1933: 60.

142) Mönnig 1967: 110.

143) Krige 1943: 157.

144) Schapera 1933: 65-67.

145) Breutz, Customary Law, Nr. 98/1.

146) Motubatse Nr. 129.

147) Motubatse Nr. 104.

4. Die Initiation

a. Die Bedeutung der Initiation für die Ehe

148) Für die Sotho-Tswana allgemein Breutz 1941: 36; im einzelnen für die Fokeng R.D. Coertze 1971: 389; für die Kgatla Schapera 1941: 71; für die Hurutshe Breutz, Customary Law Nr. 12/11; Riekert 1967: 101; für die Pedi P.J. Coertze 1935: 33; Mönnig 1967: 329.

149) Vgl. etwa für die Rolong die Kgotla; für die Südsotho Ashton 1952: 57; P.J. Coertze 1935: 35; Ellenberger 1912: 283, 298; Segoete 1961: 99.

150) Krüger 1935: 99.

151) Harries 1929: 64, 78.

152) P.J. Coertze 1935:33.

153) Zietsman 1968: 22.

154) Schüler 1965: 232.

155) Mönnig 1967: 112.

156) Coates 1966: 78.

157) Ashton 1952: 57.

b) Die 'Magenfett' (xo apesa-lomipi)-Zeremonie

158) Breutz 1955: 67; P.J. Coertze 1935: 169; Lestrade 1926:

159) Breutz 1955: 66.

c) Die ehebezogenen Aspekte der Initiation

aa) Allgemeines

16o) Vgl. u.a. Raum 1969/7o: 49, 5o.

161) Ebenso Breutz 1959: 43.

162) Harries 19o9: 38.

163) P.J. Coertze 1942: 293; Mönnig 1967: 113; Raum 1969/7o:

164) P.J. Coertze 1942: 293; Harries 19O9: 38; Mönnig 1967:1

165) Mönnig 1967: 113.

166) Breutz 1941: 57; Mönnig 1967: 113 ("Bogwera").

167) Jennings 1933: 9.

168) Mönnig 1967: 113.

169) Mabille, Dieterlen and Paroz 1961: 35, 135, zit. bei Raum 1969/7o: 13.

171) P.J. Coertze 1942: 294.

172) Jennings 1933: 9.

173) Raum 1969/7o: 51.

174) Van Zyl 1969: 77.

175) P.J. Coertze 1942: 293.

176) Harries 19o9: 38.

177) -: 39.

178) Eiselen 1929: 3o.

179) Breutz 1941: 57; Harries 1909: 41.

180) Breutz 1941: 57. Nach Breutz 1959: 43 für die Rolong bei Vryburg eineinhalb bis zwei Monate, nach den Informanten Maisisi und Rapulana bei den Tshidi-Rolong drei Monate, nach P.J. Coertze 1942: 293 für die Koni zweieinhalb Monate, nach Laydevant o.J.: 59 bei den Südsotho drei Monate.

181) Breutz 1941: 57.

182) u.a. bei den Koni P.J. Coertze 1942: 293.

183) ebenso für die Tshidi-Rolong nach den Informanten Moalosi und Rapulana; nach P.J. Coertze 1942: 293 für die Koni ein Jahr.

184) P.J. Coertze 1942: 293.

185) Für die Rolong die Informanten Gopane und Rapulana; im übrigen wohl auch Breutz 1959: 43, P.J. Coertze 1942: 93, Harries 1909: 41.

186) Breutz 1959: 43.

187) P.J. Coertze 1942: 293.

188) Zietsman 1968: 23.

189) Krige and Krige 1956: 111.

190) Eiselen 1929: 75.

191) Schapera 1955: 105.

192) Raum 1969/70: 50.

193) -: 13.

194) Mabille 1911: 195.

195) Ausführliche Beschreibungen der Beschneidung im weiteren Sinn finden sich bei Pitje 1950
für die Pedi und Raum 1969/70 für die Südsotho.

196) Für die Kolobeng Van Zyl 1969: 78; für die Pedi Harries 1909: 49; für die Südsotho Ashton 1952: 48.

197) Für die Pedi Mönnig 1967: 126.

198) Kriel 1971: 179; Mönnig 1967: 113, 115.

199) Die botanische Bezeichnung lautet "Grewia Occidentalis", Kriel 1971: 143.

200) Mönnig 1967: 115.

201) -: 126.

202) Vgl. u.a. für die Rolong Schüler 1965: 233; für die Pe
Mönnig 1967: 42, 47; für die Lovedu Krige and Krige
1956: 113; für die Südsotho Ashton 1952: 51, 57; Lay-
devant o. J.: 59, 60, 63 u. Zietsman 1968: 22.

203) Kidd 1904: 308.

204) Laydevant o. J.: 60.

205) Mönnig 1967: 124.

206) Eiselen 1929: 36.

bb. Die Initiation der Jungen

207) Breutz 1941: 58.

208) Jennings 1933: 18.

209) Schmidt 1958: 28.

210) Coates 1966: 77; Zietsman 1968: 22.

211) Harries 1909: 46.

cc. Die Initiation der Mädchen

212) Harries 1909: 45.

213) -: 47.

214) Schmidt 1958: 28.

215) Wahrscheinlich abgeleitet von "Letsope", d.h. "Zappel-
philipp", Kriel 1971: 93; Mabille, Dieterlen and Paroz
1966: 206.

216) Breutz 1941: 61.

217) Mabille, Dieterlen and Paroz 1966: 196.

218) Breutz 1941: 62.

219) Mönnig 1967: 126.

5. Das Heiratsalter

220) Für die Kgatla Roberts 1968: 5.

221) für die Hurutshe Riekert 1967: 92.

222) Für die Rolong Matthews 1940: 12; für die Kgatla Roberts 1968: 5.

223) Für die Südsotho Zietsman 1968: 161.

224) Breutz 1941: 36.

225) Mönnig 1967: 211.

226) Allgemein Schapera 1933: 86; für die Rolong nach Breutz 1957: 39 Männer 25, Frauen 20-30 Jahre; für die Kgatla nach Roberts 1968:5 Männer etwa 20, Frauen annähernd 16 Jahre; für die Fokeng nach R.D. Coertze 1971 : 389 Männer um 25 Jahre.

227) Mönnig 1967: 211.

228) Ashton 1952: 62.

6. Das Senioritätsprinzip

229) Für die Kgatla Roberts 1968: 5; für die Koni P.J. Coertze 1942: 299; für die Tau Bothma 1957: 140; für die Südsotho Casalis 1861: 184; P.J. Coertze 1935: 35.

230) R.D. Coertze 1971: 207.

231) Breutz, Customary Law, Nr. 31/4.

III. Der Vorgang der Eheschließung

1. Allgemeines

1) Diederichsen 1979: 1223.

2) Schmidt 1958: 56.

3) Breutz 1941: 40.

4) Reuter 1963: 134.

2. Der Normalfall

a. Der Verschwägerungsvertrag

5) Informanten Maisisi, Moalosi, Moloto und Rapulana.

6) R.D. Coertze 1971: 220.

7) Zietsman 1968: 66.

8) Informanten Maisisi, Moalosi, Moloto und Rapulana.

9) R.D. Coertze 1971: 220.

10) P.J. Coertze 1935: 82.

11) Martin 1903: 80.

12) Schmidt 1958: 34.

13) Ashton 1952: 62; P.J. Coertze 1935: 19.

14) Breutz, Customary Law Nr. 10.

15) Informanten Moalosi und Rapulana.

16) Mönnig 1967: 130.

17) Motubatse Nr. 53.

18) Informanten Moalosi und Rapulana.

19) Zietsman 1968: 66.

b. Das Familiengründungsabkommen

aa. Allgemeines

20) Informanten Maisisi und Moloto.

21) Schüler 1965: 162.

bb. Die Bindungsphase

aaa. Der Erkundungsteil

22) Ashton 1952: 64.

23) Für die Hurutshe Riekert 1967: 111; für die Südsotho P.J. Coertze 1935: 206.

24) Schüler 1965: 162; ebenso die Informanten Moalosi und Rapulana.

25) P.J. Coertze 1935: 206.

26) Riekert 1967: 111.

27) Ashton 1952: 63; R.D. Coertze 1971: 222; Roberts 1968:7.

28) P.J. Coertze 1935: 80.

29) -: 74; Harries 1909: 4.

30) Mönnig 1967: 131; ähnlich P.J. Coertze 1935: 83 für die Hurutshe.

bbb. Der Werbungsteil

aaaa. Die Werbungszeremonien

aaaaa. Der Auftrag der "Boten"

31) Vgl. u.a. P.J. Coertze 1935: 78; R.D. Coertze 1971: 221; Mönnig 1967: 131.

32) Mönnig 1967: 131.

33) Schmidt 1958: 113.

34) P.J. Coertze 1935: 80; Mönnig 1967: 131.

35) Für die Rolong die Informanten Moalosi und Rapulana; für die Fokeng R.D. Coertze 1971: 221; für die Hurutshe und Tlharo Breutz 1955: 60.

36) Schmidt 1958: 43.

37) P.J. Coertze 1939: 271.

38) -: 1935: 76.

39) Hoffmann 1915: 108.

40) Zietsman 1968: 57.

41) Schmidt 1958: 43.

42) Mönnig 1967: 131.

43) Erasmus: 1965: 54.

44) Breutz 1955: 20.

45) R.D. Coertze 1971: 221.

46) P.J. Coertze 1935: 77; Mönnig 1967: 131.

47) P.J. Coertze 1935: 83.

48) -: 78.

49) Motubatse Nr. 303.

50) Grützner 1877: 80.

51) P.J. Coertze 1935: 83.

52) -: 91.

53) -: 84.

54) -: 74.

55) -: 75; Harries 1908: 4, 13.

bbbbb. Die 'Verhandlungen' der Familienvertreter

56) u.a. Breutz 1941: 39.

57) Riekert 1967: 113.

58) Roberts 1968: 111.

59) R.D. Coertze 1971: 220.

60) Riekert 1967: 111.

61) Breutz 1955: 60.

62) Schüler 1965: 162.

63) P.J. Coertze 1933: 259.

64) Ashton 1952: 63.

65) Schüler 1965: 163.

66) Informanten Moalosi und Rapulana.

67) R.D. Coertze 1971: 221.

68) Breutz 1955: 61.

69) R.D. Coertze 1971: 221.

70) Roberts 1968: 7.

71) Mönnig 1967: 132.

72) Die Informanten Makgatla und Maisisi.

73) s. etwa Breutz 1955: 39.

74) Schmidt 1958: 47.

bbbb. Die Versprechensgabe

75) Breutz, Customary Law 1932/2.

76) Breutz 1955: 59; - 1957: 40; - 1963: 69; Matthews 1940: 20; Olivier 1969: 111; Schüler 1965: 163. Informanten Makgatla, Maisisi, Moalosi und Rapulana.

77) Breutz 1963: 69.

78) Breutz, Customary Law Nr. 12/6.

79) Ashton 1952: 68.

80) Breutz, Customary Law Nr. 32/2.

81) Breutz, 1953: 132, 133, 156; -,Customary Law Nr. 12/6; P.J. Coertze 1935: 84; Riekert 1967: 111.

82) Breutz, Customary Law Nr. 32/2.

83) Olivier 1969: 111; Roberts 1968: 7.

84) Breutz 1941: 39; P.J. Coertze 1933: 258; Zietsman 1968:65.

85) P.J. Coertze 1939: 121.

86) Breutz 1955: 61.

87) P.J. Coertze 1935: 80.

88) Breutz 1955: 59.

89) Breutz 1955: 59, 61. Auskunft der Kgotla; Matthews 1940: 19; Schüler 1965: 163.

90) Breutz 1963: 69.

91) - 1953: 132, 133, 156, 217; P.J. Coertze 1935: 84; Riekert 1967: 111.

92) Information der Kgotla; ebenso Schüler 1965: 163; nach Breutz 1955: 59, 61 war es eine Kuh, nach Matthews 1940: 20 ein Ochs.

93) Breutz 1963: 79.

94) -,Customary Law Nr. 12/6; Riekert 1967: 111.

95) P.J. Coertze 1935: 76.

96) Riekert 1967: 91; Sekese 1907:3, 4. Segoete 1913: 114

97) Ashton 1952: 68.

98) P.J. Coertze 1939: 114.

99) Breutz 1963: 69.

100) - 1953: 132, 133; P.J. Coertze 1935: 84; anderer Meinun Riekert 1967: 126.

101) Informanten Maisisi,Moalosi, Moloto und Rapulana.

102) Riekert 1967: 111.

103) Informanten Moalosi und Rapulana.

104) Auskunft der Kgotla; Riekert 1967: 111.

105) Informanten Moalosi und Rapulana.

106) Schüler 1965: 163.

107) Matthews 1940: 20.

108) Breutz 1953: 156.

109) P.J. Coertze 1939: 272.

110) - 1935: 76.

111) -: 80.

112) Sekese 1907: 3, 4; Segoete 1913: 114.

113) Matthews 1940: 20.

114) Breutz, Customary Law Nr. 12/9.

115) -,Customary Law Nr. 14/6.

116) P.J. Coertze 1935: 84.

117) - 1939: 272.

118) Sekese 19o7: 3, 4; Segoete 1913: 114.

119) Ashton 1952: 68; Breutz,Customary Law Nr. 32/2; Matthews 194o: 21.

12o) P.J. Coertze 1935: 79, 2o6.

121) Breutz 1955: 59.

123) Breutz 1953: 156.

124) Ashton 1952: 68.

125) Jennings 1933: 11.

126) Riekert 1967: 111.

127) P.J. Coertze 1935: 8o.

128) - 1933: 258.

cc) Die Rechtswirkungen des Familiengründungsabkommens

129) Matthews 194o: 2o; Schüler 1965: 163.

13o) Language o.J.: 26.

131) Hoffmann 1928: 125-127.

132) Erasmus 1965: 55.

133) P.J. Coertze 1935: 49.

134) Roberts 1968: 7.

135) Breutz 1955: 59.

136) Roberts 1968: 8.

137) Breutz 1955: 39.

138) Für die Rolong die Informanten Moalosi und Rapulana; Breutz 1955: 62; für die Hurutshe Breutz 1953: 156; für die Kgatla Roberts 1968: 8; für die Tlharo Breutz 1963: 69.

139) Erasmus 1965: 55.

139a) Breutz 1953: 156; Robert 1968: 61; Informanten Makgatla, Maisisi, Moalosi und Rapulana.

140) Roberts 1968: 8.

141) Zietsmann 1968:65.

dd. Die Auflösung des Familiengründungsabkommen.

aaa. Die Voraussetzungen

142) Matthews 1940:21; Schüler 1965: 164.

143) Roberts 1968: 8.

144) Zietsmann 1969: 70.

145) P.J. Coertze 1935: 76.

146) Motubatse Nr. 1494.

147) Für die Rolong Matthews 1940: 21; für die Kgatla Roberts 1968: 29, 89.

148) Für die Rolong Breutz 1955: 61; Matthews 1940: 21; für die Kgatla Roberts 1968: 8, 9.

149) Roberts 1968: 8.

150) Riekert 1967: 98.

151) Zietsman 1968: 70.

152) Riekert 1967: 98.

153) Für die Rolong Matthews 1940: 21; für die Hurutshe Riekert 1967: 98; für die Kgatla Roberts 1968: 8.

154) Matthews 1940: 21.

bbb. Die Folgen

155) Zietsmann 1969: 69.

156) Redelinghuys 1968: 68; Roberts 1968: 9; Zietsman 1969: 65.

157) Roberts 1968: 9, 29.

158) Krüger 1935: 116.

159) Breutz, Customary Law, Nr. 13/2; für die Fokeng R.D. Coertze 1971: 223; für die Kgatla Roberts 1968: 9; für die Pedi Harries 1909: 17; für die Lovedu P.J. Coertze 1

160) Matthews 1940: 21; Informanten Maolosi und Rapulana.

161) Schüler 1965: 164.

162) -: 165.

163) P.J. Coertze 1935: 152.

164) Roberts 1968: 9.

165) Riekert 1967: 84.

c. Die Probephase
aa. Allgemeines
bb. Die Anpassungsperiode

166) Für die Rolong Breutz 1955: 62; Matthews 1940: 21; Reuter 1963: 268; Schapera 1970: 150; Informanten Moalosi und Rapulana; für die Kgatla Schapera 1970: 150; für einige Nordsotho-Stämme P.J. Coertze 1935: 74; für die Südsotho - 1935: 84.

167) Für die Pedi Seymour 1970: 109; für die Tau P.J. Coertze 1935: 161.

168) Matthews 1940: 21; Schüler 1965: 167; Informanten Makgatla, Maisisi, Moalosi und Rapulana.

169) P.J. Coertze 1939: 273.

170) Matthews 1940: 21.

171) Breutz 1955: 62.

172) Für die Rolong Breutz 1955: 62; für die Hurutshe P.J. Coertze 1935: 84; für die Tau -: 61; für die Lovedu -: 317.

173) Matthews 1940: 21.

174) Für die Lovedu P.J. Coertze 1935: 317, 322.

175) Für die Rolong Breutz 1955: 62; für die Hurutshe P.J. Coertze 1935: 84.

176) Für die Rolong Breutz 1955: 62; ähnlich die Informanten Moalosi und Rapulana.

177) Schüler 1965: 168, 188.

178) -: 182.

179) P.J. Coertze 1935: 13, 153.

180) -: 79.

181) R.D. Coertze 1971: 221.

182) Breutz 1953: 156.

183) P.J. Coertze 1935: 8o.

185) Matthews 194o: 21.

186) Für die Rolong Matthews 194o: 22; Reuter 1963: 286; Schüler 1965: 168, 181; für die Pedi P.J. Coertze 1935: 159; Seymour 197o: 1o9; für die Tau P.J. Coertze 1935: 161; für die Südsotho -: 84.

187) Kriel 1971: 179.

188) Schapera 197o: 5o.

cc) Die Geburt des ersten Kindes
aaa) Das Erfordernis der Schwangerschaft

189) Krüger 1935: 99.

19o) Mabille and Dieterlen 1966: 359.

191) P.J. Coertze 1935: 79.

192: -: 156.

193) Schüler 1965: 211.

194) Ashton 1952: 27.

195) -: 28.

196) Schüler 1965: 211.

197) Van Zyl 1969: 52.

bbb) Die Folgen einer nichteintretenden Schwangerschaft
aaaa) Die vermeintlichen Ursachen

198) Harries 19o9: 16.

199) Breutz, Customary Law Nr. 34/4.

2oo) Harries 19o9: 18.

2o1) Ashton 1952: 27.

2o2) -: 26.

2o3) Van Zyl 1969: 115.

204) Für die Rolong Schüler 1965: 207; für die Kolobeng van Zyl 1969: 115; für die Hurutshe Riekert 1967: 115, 116; für die Südsotho P.J. Coertze 1935: 335.

205) Riekert 1967: 115.

206) -: 110.

207) P.J. Coertze 1935: 338.

208) Ashton 1952: 26.

209) Vgl. u.a. van Zyl 1969: 51.

210) Krüger 1935: 118.

211) Van Zyl 1969: 114, 115.

212) Breutz 1941: 34.

213) P.J. Coertze 1935: 337.

bbbb. Die Institution der "Ersatzpersonen"

214) Für die Rolong Mitteilung der Kgotla; für die Kolobeng Van Zyl 1969: 115; für die Fokeng R.D. Coertze 1971: 366.

215) Harries 1909: 16.

216) R.D. Coertze 1971: 261.

217) E.J. Krige 1939: 409.

218) P.J. Coertze 1943: 172.

219) Motubatse Nr. 1963.

220) Für die Rolong Mitteilung der Kgotla sowie der Informanten Maisisi und Moalosi; für die Kolobeng van Zyl 1969: 115; für die Fokeng R.D. Coertze 1971: 261; für die Pedi Mönnig 1967: 204; für die Koni P.J. Coertze 1943: 172.

221) R.D. Coertze 1971: 261.

222) Mönnig 1967: 203.

223) Radcliffe-Brown 1970: 153.

224) Schüler 1965: 207.

225) R.D. Coertze 1971: 366.

226) Van Zyl 1969: 116.

227) Harries 1909: 27.

228) Mönnig 1967: 204.

229) Motubatse Nr. 1963 u. Nr. 561/4.

230) Für die Rolong die Informanten Maisisi und Moalosi; für die Hurutshe Riekert 1967: 116; für die Fokeng R.D. Coertze 1971: 260.

231) Mönnig 1967: 204.

232) Für die Rolong Schüler 1965: 207; für die Hurutshe Riekert 1967: 204.

233) Motubatse Nr. 1963.

234) R.D. Coertze 1971: 261.

235) Harries 1909: 16.

236) Motubatse Nr. 1963.

237) P.J. Coertze 1943: 172.

238) E.J. Krige 1939: 409.

239) Radcliffe-Brown 1970 : 153.

240) Van Zyl 1969: 116.

241) Harries 1909: 27.

242) Motubatse Nr. 1963 u. Nr. 561/4.

243) Mönnig 1967: 204.

244) Vgl. u.a. Harries 1909: 17; Schapera 1970: 149.

245) Schapera 1970: 154.

246) Harries 1909: 17.

ccc. Die Folgen einer Fehlgeburt
aaaa. Die vermeintlichen Ursachen

246a) Schüler 1965: 223.

bbbb) Die rechtlichen Auswirkungen

247) Schüler 1965: 224.

248) -: 224.

249) -: 223.

25o) R.D. Coertze 1971: 282.

251) Krüger 1935: 1o5.

252) Motubatse Nr. 751.

253) Krüger 1935: 1o5.

254) Schüler 1965: 216.

255) Motubatse Nr. 727/2.

256) Informanten Maisisi, Moalosi, Moloto und Rapulana.

c. Die Übergabe des bogadi
aa. Die Bedeutung

1) Siehe u.a. Duncan 1960: 25; Schapera 1962: 42; Schüler 1965: 169.

2) Lewin 1943: 67.

3) Schmidt 1958: 97.

bb. Die Bezeichnung

4) Vgl. etwa für die Kgatla Schapera 1955: 138; für die Pedi Mönnig 1967: 132.

5) Schmidt 1958: 85.

6) Ashton 1952: 63.

7) E.J. Krige 1939: 393; Olivier 1969: 15.

8) Hirschberg 1965: 57.

9) Allott, Epstein and Gluckman 1969: 60.

10) Siehe bei Breutz 1955: 62.

11) E.J. Krige 1939: 393.

cc. Der Normalfall der Übergabe
aaa. Der Zeitpunkt

12) Für die Rolong Breutz 1955: 63; Matthews 1940: 13; Schüler 1965: 171, 172, 206; für die Hurutshe Breutz 1953: 56, 110; Riekert 1967: 108; für die Tlharo Breutz 1963: 70; für die Pedi Mönnig 1967: 330.

13) Schapera 1940 : 88; Schmidt 1958: 53.

14) Für die Tlhako Breutz, Customary Law Nr. 298; für die Taung -Nr. 444; für die Phalane - Nr. 336; für die Südsotho Zietsman 1968: 87, 109.

15) P.J. Coertze 1935: 164.

16) -: 169.

17) Breutz,Customary Law Nr. 54.

18) Für die Rolong Matthews 1940: 13.

bbb. Der Gegenstand
aaaa. Die Übergabe von Rindern

19) Für die Rolong Breutz 1955: 64; Matthews 1940: 14; Schüler 1965: 173; für die Hurutshe Breutz,Customary Law Nr. 156/1; Riekert 1967: 107; für die Kgatla Roberts 1968: 13; für die Tlhaping Language o.J.:128; für die Fokeng R.D. Coertze 1971: 227; für die Pedi Mönnig 1967:137; für die Lovedu E.J. Krige 1934: 139.

20) R.D. Coertze 1971: 227.

21) Für die Tswana Breutz, Customary Law Nr. 33/2; für die Nordsotho Breutz 1941: 40; für die Südsotho Ashton 1952: 134; Breutz 1953: 275; Zietsmann 1968: 85.

22) R.D. Coertze 1971: 227.

23) Schmidt 1958: 52.

24) Informanten Ditlhage und Moloto.

25) Mönnig 1967: 170.

26) P.J. Coertze 1935: 150, 151, 331; Krige 1934: 139-141.

27) P.J. Coertze 1935: 332.

28) Schmidt 1958: 54.

29) P.J. Coertze 1935: 331.

30) -: 333.

31) -: 334.

32) Schmidt 1958: 54.

33) Für die Rolong Breutz 1953: 64; Schüler 1965: 173; für die Kgatla Breutz 1953: 275; Roberts 1968: 13; für die Tlhaping Language o.J.: 128; für die Nordsotho Breutz 1941: 40; für die Südsotho: Zietsmann 1968: 24.

34) Breutz 1953a: 66.

bbbb. Die Verwendung von Ziegen

35) Ashton 1952: 134; Breutz 1953b: 275; Schmidt 1958: 52; Zietsman 1968: 24, 85.

36) Breutz 1941: 40.

37) Schmidt 1958: 52.

38) P.J. Coertze 1935: 154.

39) Für die Rolong die Informanten Gopane und Moloto; Breut 1955: 64; - 1959: 42; Matthews 194o: 14; Schmidt 1958: 52; Schüler 1965: 73; für die Kgatla Breutz 1953b: 275; für die Hurutshe Riekert 1967: 1o7; für die Tlhaping Language o.J.: 29.

4o) Matthews 194o: 14.

4oa) Van Warmelo, mündliche Mitteilung.

cccc) Andere Gegenstände und Dienstleistungen

41) Van Warmelo, mündliche Mitteilung.

42) Thompson 1969b: 4oo.

43) J.W. Raum, mündliche Mitteilung.

44) P.J. Coertze 1935: 2o4; Zietsmann 1968: 24, 85.

45) P.J. Coertze 1933: 259.

46) - 1935: 2o4.

47) Roberts 1968: 13.

48) Mönnig 1967: 163.

49) Vgl. u.a. Riekert 1967: 1o7 für die Hurutshe.

5o) Krige and Krige 1956: 156.

51) -: 157.

52) Laydevant o.J.: 56.

53) P.J. Coertze 1935: 329.

54) E.J. Krige 1939: 421.

55) Für die Hurutshe P.J. Coertze 1935: 152; für die Pedi Mönnig 1967: 132; für die Südsotho Laydevant o.J.: 56.

58) Van Warmelo, mündliche Mitteilung.

59) Breutz, Customary Law Nr. 156:1.

6o) Scherer 1965: 115.

61) Zietsman 1968: 24.

62) P.J. Coertze 1935: 249.

63) Riekert 1967: 107.

64) Krige 1956: 307.

65) Riekert 1967: 107.

ccc. Der Umfang

66) Für die Rolong Information der Kgotla, Informanten Maisisi und Molao; für die Hurutshe Breutz, Customary Law Nr. 54/1 und Nr. 156; für die Kgatla Roberts 1968: 13; für die Koni P.J. Coertze 1943: 40; für die Tlokwa Zietsman 1968: 105; für die Kwena Redelinghuys 1968: 67.

67) P.J. Coertze 1935: 168.

68) Breutz, Customary Law Nr. 156/1.

69) Für die Rolong die Informanten Moalosi und Rapulana; Matthews 1940: 14; Schmidt 1958: 46; Schüler 1965: 171; für die Fokeng R.D. Coertze 1971: 227; für die Kgatla Roberts 1968: 113; für die Hurutshe Riekert 1967: 107.

70) Breutz 1955: 63; P.J. Coertze 1935: 156; Harries 1909: 6, 14.

71) P.J. Coertze 1933: 259; - 1935: 204; Redelinghuys 1968: 67; Zietsman 1968: 25.

72) Zietsmann 1968: 25.

73) Redelinghuys 1968: 167.

74) Für die Tswana P.J. Coertze 1935: 168; R.D. Coertze 1971: 227; für die Südsotho P.J. Coertze 1935: 204.

75) Für die Rolong die Informanten Ditlhage, Moalosi, Moloto und Rapulana; Breutz 1955: 64; für die Hurutshe Breutz 1941: 40; - 1953a: 66, 110; - Customary Law Nr. 54/1; Riekert 1967: 107; für die Fokeng R.D. Coertze 1971: 227; für die Bapô Breutz 1953b: 190; für die Phiring -: 224.

76) Breutz, Customary Law Nr. 33/2.

77) Roberts 1968: 13.

78) Schmidt 1958: 52.

79) Für die Hurutshe Breutz 1941: 42; -1953a: 110, 133, 156; -, Customary Law Nr. 54/1; für die Fokeng R.D. Coertze 1971: 227; für die Lovedu Krige 1956: 156.

80) Breutz, Customary Law Nr. 54/1.

81) Riekert 1967: 107.

82) Breutz 1941: 41; ähnlich auch Matthews 1940: 14.

83) Krige & Krige 1956: 156.

84) Breutz,Customary Law Nr. 33/3; - 1953a: 156.

85) - 1959: 11.

86) Nach Breutz 1959: 42 waren es zwei bis zehn, nach den Informanten Moloto und Rapulana vier bis zehn, nach Auskunft der Kgotla sechs bis acht, nach den Informanten Maisisi und Moalosi sechs bis zehn, nach Schüler 1965: 173 zehn bis zwölf Rinder.

87) Nach Zietsman 1968: 164 zehn, nach Ellenberger: 272 fünfzehn bis zwanzig; nach Seymour 1970: 146 zwanzig bis 25; nach Casalis 1861: 182 sogar 25 - 30 Rinder.

88) Breutz 1953a: 66; nach Breutz, Customary Law, Nr. 54/1 mehr als fünf, nach Breutz 1953b: 190 ungefähr vier Rinder.

89) Schmidt 1958: 52; nach Roberts 1968: 13 zwei Rinder.

90) Breutz 1963: 70.

91) - 1953b: 169.

92) -: 190.

93) -: 224.

94) R.D. Coertze 1971: 227.

95) Erasmus 1965: 54.

96) Schmidt 1958: 52.

97) -: 53.

98) Krüger 1935: 41.

99) Krüger 1935: 36.

100) Breutz 1941: 40.

101) Breutz 1953a: 156.

102) P.J. Coertze 1933: 259.

103) Breutz 1955: 64; Schüler 1965: 173.

104) Breutz 1955: 20.

105) Krige 1939: 397; nach Schmidt 1958: 52 sieben Ziegen.

106) Schmidt 1958: 52.

107) P.J. Coertze 1933: 259.

107a) Zietsman 1968: 85, 104.

108) Breutz,Customary Law Nr. 56.

109) Informanten Maisisi und Moalosi.

110) Breutz 1955: 20; -,Customary Law Nr. 106/2. Nach Breutz 1953a: 66 waren es vier Schafe.

111) Riekert 1967: 107.

112) R.D. Coertze 1971: 227.

ddd. Der gebende Personenkreis
aaaa. Bei gewöhnlichen Heiraten

113) Krüger 1935: 75.

114) Breutz 1941: 30.

115) Schapera 1962: 42.

116) Für die Rolong Breutz 1955: 64; Information der Kgotla Schüler 1965: 174; für die Fokeng R.D. Coertze 1971: 225; für die Hurutshe Riekert 1967: 108; für die Kgatla Roberts 1968: 13; für die Pedi Mönnig 1967: 333; für die Tau Eiselen 1935: 281; für die Koni P.J. Coertze 1943: 82; für die Südsotho Duncan 1960: 27; Zietsman 1968: 86, 106. Vgl. auch Badela v. Chabana, J.C. 183/53.

117) Mönnig 1967: 133, 333.

118) Riekert 1967: 108.

119) Mönnig 1967: 133.

120) Zietsman 1968: 106.

121) Breutz 1953a: 156.

122) Mönnig 1967: 133.

123) Für die Rolong Breutz 1955: 14; - 1957: 41; Matthews 1940: 14; Schüler 1965: 174; für die Kgatla Roberts 1968: 13; für die Tlharo Breutz 1963: 70; für die Tlhako -,Customary Law Nr. 298; für die Phalane -, Customary Law Nr. 336; für die Hurutshe -,Customary Law Nr. 1561; für die Tau P.J. Coertze 1935: 156;

für die Südsotho Breutz,Customary Law Nr. 298 (Tlokwa);; Zietsman 1968: 106.

124) Zietsman 1968: 108.

125) Schüler 1965: 174.

126) Breutz 1955: 21.

127) R.D. Coertze 1971: 226.

128) Zietsman 1968: 106.

129) Breutz 1955: 74.

130) - 1941: 21.

131) Vgl. u.a. P.J. Coertze 1943: 40; Roberts 1968: 13.

132) Auskunft der Kgotla; Matthews 1940: 15.

133) Breutz,Customary Law Nr. 298.

134) P.J. Coertze 1935: 225, 226.

135) Matthews 1940: 15.

136) Informanten Gopane, Makgatla, Moalosi und Rapulana.

bbbb. Bei Häuptlingsehen

137) Krüger 1935: 85.

138) Breutz 1941: 41.

139) Für die Rolong Breutz 1955: 64; für die Hurutshe -, Customary Law Nr. 58/2; - 1953a: 157; für die Pedi - 1955: 162; Harries 1909: 22; Mönnig 1967: 257; Motubats Nr. 104; für die Südsotho Breutz,Customary Law Nr. 56.

140) Breutz 1955: 64 für die Rolong; - 1953a: 157 für die Hurutshe; R.D. Coertze 1971: 234 für die Fokeng.

141) Mönnig 1967: 257.

142) Breutz,Customary Law Nr. 56.

143) Mönnig 1967: 257.

144) Breutz 1941: 95.

eee. Der Vorgang der Übergabe

145) Harries 1909: 8, 9; Schmidt 1958: 46.

146) P.J. Coertze 1935: 206.

147) Casalis 1861: 198.

147a) Informanten Moalosi und Rapulana.

148) P.J. Coertze 1935: 207, 208.

149) R.D. Coertze 1971: 227.

fff. Der empfangende Personenkreis

150) Für die Rolong Breutz 1955: 64; - 1957: 41; Matthews 1940: 13; Informanten Maisisi und Moloto; für die Hurutshe Breutz,Customary Law Nr. 156/2; für die Kgatla Roberts 1968: 13; Schapera 1940a: 88; für die Pedi Harries 1909: 10; für die Mamabolo P.J. Coertze 1935: 158; für die Südsotho -: 343; Zietsman 1968: 86, 107.

151) Ashton 1952: 72.

152) Duncan 1960: 25.

153) u.a. Breutz 1955: 64; -, Customary Law, Nr. 54/3.

154) u.a. Harries 1909: 10.

155) Die Informanten Ditlhage und Moloto.

156) Für die Rolong Breutz 1955: 64; - 1957: 41; Auskunft der Kgotla sowie der Informanten Moalosi und Rapulana; für die Hurutshe Breutz 1953a: 191; -,Customary Law Nr. 5, 156/2; für die Tlharo - 1963: 70; für die Thlako -, Customary Law Nr. 298; für die Phalane -,Customary Law Nr. 336; für die Bâpo - 1953: 98; für die Pedi Harries 1909: 10; für andere Nordsotho-Stämme P.J. Coertze 1935: 156.

157) -: 156.

158) Duncan 1960: 26; Zietsman 1968: 108.

159) Ashton 1952: 72.

160) Informanten Moalosi und Rapulana.

161) Krüger 1935: 75.

162) Ashton 1952: 72.

163) Breutz 1941: 30, 41; P.J. Coertze 1935: 41;

- 69; Lestrade 1925: 199.

164) Breutz 1941: 30, 41.

165) - 1955: 64; Informanten Makgatla und Moalosi.

166) Breutz 1953a: 191; -,Customary Law Nr. 54.

167) Duncan 1960: 24; Seboka v. Maile, J.C. 202/53; Zietsman 1968: 107; Lekaota R. v. Lekaoto M. (C IV/A/6/62), 19. Dez. 1963.

168) Ashton 1952: 72.

169) Duncan 1960: 24; Zietsman 1968: 107.

170) P.J. Coertze 1935: 346, 348.

ggg. Das Verbundsystem

171) Für die Rolong Matthews 1940: 13; für die Hurutshe Breutz, Customary Law Nr. 54/2 und Nr. 55/3; für die Kgatla Roberts 1968: 13; für die Koni P.J. Coertze 1943: 40; für die Ntshabeleng Bothma 1957: 46, 142; für die Lovedu Krige 1939: 413.

172) R.D. Coertze 1971: 286.

173) Roberts 1968: 13.

174) Für die Fokeng R.D. Coertze 1971: 187; für die Hurutshe: Breutz, Customary Law Nr. 54/2 und 55/3; für die Ntshab- leng Bothma 1957: 46.

175) R.D. Coertze 1971: 286.

176) Seymour 1970: 74.

177) Für die Fokeng R.D. Coertze 1971: 288; für die Hurutshe: Breutz, Customary Law Nr. 54/2, 55/3.

178) R.D. Coertze 1971: 287.

dd. Die Ausnahmefälle

aaa. Fälle einer fehlenden Verpflichtung zur Übergabe

179) Für die Rolong Breutz 1955: 66; Informanten Moalosi und Rapulana; für die Hurutshe Riekert 1967: 116; für die Fokeng R.D. Coertze 1971: 261.

180) -: 261.

181) Krige 1939: 409.

bbb. Fälle einer Unmöglichkeit zur Übergabe

182) Krige 1939: 415.

183) -: 401.

184) -: 416.

185) -: 413.

186) Breutz, Customary Law Nr. 156:2.

187) Roberts 1968: 14.

188) Harries 1909: 10.

189) Roberts 1968: 14.

190) Language o.J.: 130.

191) -: 131.

192) Motubatse Nr. 104.

193) Zietsman 1968: 25.

ee. Die Frage nach der Pflicht zur Rückgabe

194) Informanten Moalosi und Rapulana.

195) Informanten Moalosi und Moloto.

196) Informanten Moalosi und Rapulana.

197) Roberts 1968: 14, 24.

198) Riekert 1967: 125.

199) Breutz 1963: 70.

200) Kohler 1902: 324.

201) Harries 1909: 17.

202) Krige 1939: 401.

204) P.J. Coertze 1933: 266.

205) R.D. Coertze 1971: 208.

206) Zietsman 1968: 89.

207) Seymour 1970: 188; Mayeki v. Kwababa, 4. N.A.C. 193, Matastiele.

208) Olivier 1969: 194.

209) Krüger 1935: 16.

210) Breutz 1941: 43.

211) Matthews 1940: 16.

212) Riekert 1967: 109, 110, 125.

213) R.D. Coertze 1971: 232, 308, 396.

214) Roberts 1968: 14.

215) Olivier 1969: 194; vgl. auch Manana v. Masuku, 1947 N.A.C. (N & T) 116 (Piet Retief).

216) Seymour 1970: 87.

217) Zietsman 1968: 89.

218) Krige 1939: 410.

ff. Die Rechtsnatur des bogadi

aaa. Allgemeines

bbb. Die Theorien

219) Für die Rolong die Informanten Moloto und Namane; für die Hurutshe Lestrade 1926: 193, 194; für die Fokeng R.D. Coertze 1971: 225, 246; für die Kgatla Reyneke 1971: 88; für die Pedi Harries 1909: 3; für die Lovedu Krige 1939: 403, 423; Sansom 1974b:275; für die Südsotho Casalis 1861: 182; Zietsman 1968: 110.

220) Jennings 1933: 40.

221) Hoffmann 1928: 260.

222) Eiselen, zit. bei P.J. Coertze 1935: 313.

223) ebenso Torday 1929: 50, 273.

224) Putzo 1979: 468.

225) Fikentscher 1973: 427.

226) Köst 1963: 238.

227) Reyneke 1971: 88.

228) Krige § Krige 1943: 42.

229) Ashton 1952: 72, 73.

230) Für die Rolong die Informanten Moalosi und Malao; für die Lovedu Krige 1939: 150, 339, 400, 411, 417, 422, 423; - 1943: 141-143; Murdock 1959: 388; Sansom 1974b: 275.

231) Murdock 1959: 388.

232) P.J. Coertze 1935: 305.

233) Schmidt 1958: 50.

234) Matthews 1940: 18.

235) Riekert 1967: 110.

236) Krige 1939: 137.

237) Torday 1929: 274.

238) Für die Rolong Breutz 1955: 63, 64; Informanten Moalosi und Rapulana; für die Hurutshe Breutz, Customary Law, Nr. 54/1, 156; Riekert 1967: 110; für die Tlhaping Language o.J. 130, 131; für die Kgatla Roberts 1968: 12; für die Pedi Harries 1909: 24, 28; Mönnig 1967: 194, 333; für die Koni P.J. Coertze 1943: 40; für die Lovedu Krige 1939: 422, 423; für die Südsotho Ashton 1952: 73; Breutz 1953: 6.

329) Riekert 1967: 110.

240) Harries 1909: 24.

241) Krige 1939: 401, 406.

242) Für die Rolong die Informanten Ditlhage und Namane; für die Hurutshe Riekert 1967: 110; für die Kgatla Roberts 1968: 12; für die Tlhaping Language o.J.: 135; für die Pedi Harries 1929: 3, 4; für die Lovedu P.J. Coertze 1935: 105, 151; Krige 1939: 397; für die Südsotho Zietsman 1968: 87, 108, 110.

243) Jennings 1933: 42, 43.

244) Torday 1929: 276, 277.

245) Für die Hurutshe Lestrade 1926: 938; für die Fokeng R.D. Coertze 1971: 234; für die Pedi Harries 1929: 3, 4; Eiselen 1928: 415; für die Lovedu Krige 1939: 408.

246) Riekert 1967: 110.

247) P.J. Coertze 1935: 347.

248) Mönnig 1967: 134.

249) Ähnlich Roberts 1968: 12 für die Kgatla.

249a) Van Warmelo, mündliche Mitteilung

ccc. Die Definition des bogadi

e) Die Abschlußzeremonien

aa) Das Abschlußfest

aaa) Die Schlachtfeier

1) Für die Tswana Jennings 1933: 2o; für die Pedi Mönnig 1967: 135; für die Südsotho Zietsman 1968: 91.

2) Informanten Gopane und Maisisi.

3) Erasmus 1965: 56.

4) Mönnig 1967: 135.

5) Van Zyl 1969: 1o2.

6) -: 136.

7) Breutz 1941: 42, 45.

8) Jennings 1933: 2o.

9) P.J. Coertze 1935: 2o8.

1o) Schmidt 1958: 61.

11) Zietsman 1968: 74.

12) Breutz 1955: 64.

13) Breutz 1953a: 157.

14) Roberts 1968: 1o.

15) P.J. Coertze 1933: 261; - 1935: 213.

16) Schmidt 1958: 157.

17) Zietsman 1968: 75.

18) Mabille 1911: 66.

19) -: 493.

2o) Schmidt 1958: 157.

21) Zietsman 1968: 75.

22) Ellenberger, zit. bei Zietsman 1968: 95.

23) P.J. Coertze 1935: 156.

24) Breutz 1953b: 57, 133.

25) -: 133.

26) -: 157.

27) -: 165.

28) -: 133.

29) R.D. Coertze 1971: 126.

30) Segoete 1913: 115; Sekese 1907: 6.

31) Segoete 1913: 115.

32) Sekese 1907: 6.

33) Ellenberger, zit. bei Zietsman 1968: 95.

34) Zietsman 1968: 91.

35) -: 76.

36) Breutz 1953a: 157; - 1955: 64.

37) -: 64.

38) Informanten Moalosi und Rapulana.

39) Mabille 1911: 287, 371.

40) Breutz 1941: 42.

41) R.D. Coertze 1971: 230.

bbb. Die Verbundenheitszeremonie

42) Breutz 1955a: 67; ebenso die Informanten Maisisi, Moalosi, Malao und Rapulana; nach Matthews 1940: 19 "go apesa lomipi".

43) Zietsman 1968: 98.

44) Segoete 1913: 53-55.

45) Informanten Maisisi, Moalosi, Malao und Rapulana; Breut 1955: 67; Matthews 1940: 19.

46) Riekert 1967: 114.

47) Zietsman 1968: 95.

48) -: 98; Dutton 1923: 75, 76.

49) Van Warmelo, mündliche Mitteilung.

bb. Die Heimführungszeremonien

aaa. Bei gewöhnlichen Heiraten

50) Schmidt 1958: 57.

51) Breutz 1953a: 156.

52) Mönnig 1967: 136.

53) -: 137.

54) Kriel 1971: 3., 39; Mönnig 1967: 136.

55) Kriel 1971: 6.

56) Breutz, Customary Law, Nr. 386.

57) P.J. Coertze 1935: 158.

58) -: 158.

59) -: 154.

60) -: 153.

61) Martin 1903: 84.

62) Postma o.J.: 15, 18, 19.

63) Zietsman 1968: 76, 100.

64) P.J. Coertze 1935: 154.

65) Schüler 1965: 188.

66) R.D. Coertze 1971: 229.

67) P.J. Coertze 1935: 158; Harries 1909: 5; Mönnig 1967: 136.

68) Breutz 1941: 45.

69) Zietsman 1968: 92.

70) Martin 1903: 84; ähnlich Ashton 1952: 74.

71) Für die Fokeng P.J. Coertze 1935: 230; für die Pedi -: 158; Mönnig 1967: 136; ablehnend Breutz 1941: 45 auch hinsichtlich der Tau ; für die Koni -: 45; für die Mamabolo P.J.Coertze 1935: 323; für die Südsotho Ashton 1952: 74; P.J. Coertze 1935: 212 (Tlokwa); Martin 1903: 84; Postma o.J.: 19; Zietsman 1968: 92, 93.

72) P.J. Coertze 1935: 171; R.D. Coertze 1971: 230.

73) Für die Fokeng R.D. Coertze 1971: 230; für die Pedi P.J.

Coertze 1935: 158; Mönnig 1967: 136; anderer Meinung Br
1941: 45; für die Koni -: 45; für die Mamabolo P.J. Coe
1933: 323; für die Südsotho Ashton 1952: 74; P.J. Coert
1935: 324.

74) Ashton 1952: 74.

75) Zietsman 1968: 77, 92, 99.

76) Mabille, Dieterlen & Paroz 1961: 338.

77) Martin 1903: 84; Zietsman 1968: 77.

78) Martin 1903: 84.

79) P.J. Coertze 1935: 154, 155.

80) Für die Kolobeng van Zyl 1969: 103; für die Südsotho Martin 1903: 85.

81) Ashton 1952: 74; P.J. Coertze 1935: 324; Zietsman 1968:
99.

82) P.J. Coertze 1935: 212, 324; Zietsman 1968: 93.

83) Ashton 1952: 74.

84) P.J. Coertze 1935: 324; Zietsman 1968: 93.

85) Ashton 1952: 74.

bbb. Bei Häuptlingsehen

86) Harries 1909: 23.

87) Eiselen 1932 : 297; Harries 1909: 32; Kriel 1971: 201; Motubatse Nr. 211-226.

88) Harries 1909: 23.

89) Breutz 1941: 46.

cc. Die Eingewöhnungszeremonien

90) Van Zyl 1969: 103.

91) Harries 1909: 6-9.

92) Martin 1903: 86.

93) P.J. Coertze 1935: 213.

94) Casalis 1861: 201; Zietsman 1968: 126.

95) Zietsman 1968: 93.

96) P.J. Coertze 1935: 171.

97) -: 213.

98) -: 263, 264; Ellenberger & MacGregor 1912: 292; Mabille 1911: 169; Sekese 1907: 15.

99) P.J. Coertze 1935: 213; Zietsman 1968: 137.

100) Schmidt 1958: 48.

101) Mabille 1911: 88.

3. Die Sonderfälle

a. Allgemeines

b. Die Fälle

aa. Die "Frauenheirat" (woman marriage)

102) Evans-Pritchard 1951: 108.

103) E.J. Krige 1934: 15.

104) -: 18.

105) -: 19.

106) -: 21.

bb. Die "Überlassungsheirat" (hlapetsha)

107) P.J. Coertze 1935: 161; Harries 1909: 5, 6; Reuter 1963 130; Whitfield 1948: 68.

108) Kriel 1971: 42.

109) Harries 1909: 5, 6.

cc. Sonstige Fälle

110) Olivier 1969: 11.

111) Vorster 1969: 36, 37.

112) Olivier 1969: 11; Schapera 1955: 129.

113) -: 129.

114) R.D. Coertze 1971: 235.

115) Roberts 1968: 11.

116) R.D. Coertze 1971: 237.

117) Olivier 1969: 11.

IV. Die Eheformen

1. Monogamie und Polygynie

118) Krüger 1935: 118.

119) Frylinck 1917: 320.

120) Casalis 1861: 235.

121) Kriel 1971: 268.

122) Mabille, Dieterlen & Paroz 1961: 327

123) Jennings 1933: 9.

124) Vgl. u.a. die Informanten Maisisi, Makgatla, Moloto und Rapulana; Brown 1926: 612; Eiselen 1928: 42; Germond 1967: 537; Harries 1909: 2; Kidd 1904: 227; Laydevant o.J. 69; Liguory-Reynolds 1965: 25; Murdock 1959: 389; Riekert 1967: 106; Roberts 1968: 5; Schüler 1965: 26.

125) Breutz, Customary Law Nr. 12/6; P.J. Coertze 1939: 268; Krüger 1935: 118; Roberts 1968: 5.

126) Ellenberger and MacGregor 1912: 279; Harries 1909: 119.

127) Vgl. u.a. Motubatse Nr. 2208.

128) Breutz 1955: 59.

129) Die Informanten Makgatla und Moloto; Breutz 1959: 42.

130) Mönnig 1967: 39.

131) Zitiert bei Freeman 1851: 280.

132) Schapera 1973: 39, der sich dabei auf den dem Verfasser nicht zugänglichen "Census Report" 1946, Table IV (h) bezieht.

133) Breutz 1953a: 82.

134) Van Warmelo 1944: 52.

135) Orpen 1857: 4, 5.

2. Die Heirat von "Nebenfrauen"

136) Dutton 1923: 77.

137) Informanten Makgatla und Rapulana.

138) Harries 1909: 19.

3. Gründe für die Polygynie

139) Ashton 1952: 80.

140) Harries 1909: 1; Laydevant o.J. 69; Motubatse Nr. 2208

141) Ashton 1952: 80; Bothma 1957: 141; Erasmus 1965: 50; Harries 1909: 1; Motubatse Nr. 2208.

142) Levin 1944: 93.

143) Krüger 1935: 84.

144) Ashton 1952: 80.

145) Arbousset & Daumas 1842: 1932.

146) Coates 1966: 16.

147) Breutz 1955: 58; Motubatse Nr. 2208.

148) Motubatse Nr. 2204.

149) Van Warmelo, mündliche Mitteilung.

V. Die Rechtswirkungen der Eheschließung
1. Allgemeines
2. Rechtswirkungen im Verhältnis der Ehefrauen zueinander
a. Haupt- und Nebenfrauen
aa. "Einfache" und "komplexe" polygyne Systeme

1) Seymour 1970: 119.

2) -: 120.

bb. Die Bezeichnungen

3) Kriel 1971: 126; Schüler 1965: 147.

4) Informanten Moalosi und Rapulana.

5) Language o.J. 139; Kriel 1971: 160.

6) Language o.J.: 139; Kriel 1971: 129.

7) Mönnig 1967: 256.

8) Ashton 1952:81; Mabille, Dieterlen & Paroz 1961: 251.

9) Ashton 1952: 81.

10) Schüler 1965: 147.

11) Kriel 1971: 15.

12) Ashton 1952: 81.

13) Schapera 1970: 246.

14) Kriel 1971: 125.

15) Schapera 1970: 246.

cc. Die Begründung des Status
aaa. Als Hauptfrau
aaaa. bei gewöhnlichen Heiraten

16) u.a. Ashton 1952: 81; P.J. Coertze 1933: 243, 244; Riekert 1967: 106.

17) Olivier 1969: 126; Seymour 1970: 257.

18) Breutz 1955: 60, 67; Harries 1909: 20; Levin 1944: 82; Mönnig 1967: 200, 212.

19) Seymour 1970: 257.

20) Schüler 1965: 147.

21) Olivier 1969: 133.

bbbb. bei Häuptlingsehen

22) Für die Rolong die Informanten Maisisi, Moloto und die Kgotla; für die Hurutshe Riekert 1967: 1o6.

bbb. Als Nebenfrau

24) Bothma 1957: 141; Krüger 1935: 7O, 96.

25) Schüler 1965: 147.

b. Rechte und Pflichten der Ehefrauen
aa. Das Über- und Unterordnungsverhältnis

26) Informant Rapulana und die Kgotla; Harries 1909: 2O; Krüger 1935: 125.

27) Kohler 1902: 326.

28) P.J. Coertze 1935: 245.

29) Informanten Moalosi, Rapulana und die Kgotla.

30) E.J. Krige 1964: 174.

31) Levin 1944: 82.

32) Mönnig 1967: 217.

33) Krüger 1935: 117.

34) Vgl. u.a. die Informanten Moalosi, Rapulana und die Kgot
Casalis 1861: 198; Duncan 1960: 1.

35) Ramolefe 1969: 203.

36) E.J. Krige 1964: 175; Murdock 1959: 388.

37) Duncan 1960: 1; E.J. Krige 1964: 175.

bb) Das Wohnprinzip

38) Language o.J.: 131.

39) R.D. Coertze 1971: 244.

4o) Mönnig 1967: 213.

41) R.D. Coertze 1971: 244.

42) Language o.J.: 132.

43) R.D. Coertze 1971: 244.

44) Bothma 1957: 146.

45) Mönnig 1967: 212.

46) -: 213.

47) Harries 19o9: 2o.

48) Informanten Moalosi und Rapulana.

49) Informanten Ditlhage und Moloto.

5o) Mönnig 1967: 213.

cc) Das Konkurrenzverhältnis

51) Breutz, Customary Law Nr. 8o.

52) Bothma 1957: 147; Erasmus 1965: 13o; Krige & Krige 1956: 72.

53) Krige 1934: 72.

54) Schapera 1955: 56.

55) u.a. die Informanten Moalosi und Rapulana.

56) Krige 1934: 263.

57) R.D. Coertze 1971: 246.

58) Duncan 196o: 36.

59) Seymour 197o: 73, zitiert Molife v. Molife, 1932 N.A.C. (T&N), 49.

2. Rechtswirkungen im Verhältnis der Ehegatten zueinander

a. Das Vormundschaftsverhältnis

60) Vgl. u.a. R.D. Coertze 1971: 246; Duncan 1960: 4; Duttor 1923: 75; Krüger 1935: 115; Mönnig 1967: 330, 331; Reute 1963: 106; Schüler 1965: 170; Seymour 1970: 66, 204; Zietsman 1968: 165.

61) Breutz,Customary Law Nr. 45; Harries 1909: 3.

62) Breutz,Customary Law Nr. 70; Mönnig 1967: 330.

63) Harries 1909: 2; Krige 1934: 71; Krüger 1935: 77, 118, 119; Matthews 1940: 15; Postma o.J.: 4; Reuter 1963: 213; Roberts 1968: 19.

64) P.J. Coertze 1943: 174.

65) Krige 1934: 71.

66) R.D. Coertze 1971: 392.

67) Postma o.J.: 4.

68) Harries 1909: 2.

69) Matthews 1940: 15.

70) Krüger 1935: 77.

71) R.D. Coertze 1971: 247.

72) Van Warmelo, mündliche Mitteilung, Kgumare v. Kgumare, 1948 N.A.C. (T§N) 21, Marico.

73) Seymour 1970: 86, 87.

74) Krüger 1935: 70; Mönnig 1967: 329.

75) Dutton 1923: 75.

b. Arbeitsrechte und -pflichten

76) Breutz 1941: 34; Mönnig 1967: 146.

77) Roberts 1968: 18.

78) Schüler 1965: 183, spricht von "skoonmaak van die land".

79) Breutz 1941: 35; Information der Kgotla.

80) R.D. Coertze 1971: 257.

81) Mönnig 1967: 155.

82) Laydevant o.J.: 71; Mönnig 1967: 161; Roberts 1968: 18; Schüler 1965: 183.

83) Merensky 1899: 27.

84) Mönnig 1967: 146.

85) Dutton 1923: 71.

86) R.D. Coertze 1971: 258; Laydevant o.J.: 70; Merensky 1899: 28; Mönnig 1967: 145; Roberts 1978: 18.

87) Informanten Gopane und Moloto.

88) Mönnig 1967: 145.

89) Krige 1934: 71; Mönnig 1967: 146; Roberts 1968: 18.

90) Laydevant o.J.: 70.

91) Informanten Maisisi und Moloto; Harries 1908: 2; Laydevant o.J.: 70.

92) Informanten Maisisi und Moloto.

93) Ashton 1952: 74; Breutz 1941: 34; -,Customary Law Nr. 12/7; Merensky 1899: 28; Van Zyl 1969: 107.

94) Informanten Maisisi und Moloto.

95) Dutton 1923: 71; Mönnig 1967: 146.

96) u.a. die Informanten Makgatla, Maisisi, Moloto und Rapulana; Roberts 1968: 18.

97) Matthews 1940: 15.

c. Vermögensrechtliche Beziehungen

98) Vgl. R.D. Coertze 1971: 267.

99) Bassenge 1979: 942.

100) u.a. die Informanten Ditlhage, Makgatla, Moalosi und Moloto; Breutz 1953b: 216; - 1955: 69.

101) -,Customary Law Nr. 88; Harries 1909: 33; Motubatse Nr. 517.

102) Duncan 1960: 190 Nr. 6.

103) Roberts 1968: 19.

104) Mönnig 1967: 339-341.

105) Breutz,Customary Law Nr. 87/2 für die Tlhaping.

106) Informanten Maisisi und Moloto; Breutz 1941: 33; Harrie 1909: 26; Schüler 1965: 296.

107) R.D. Coertze 1971: 271.

108) Breutz 1941: 33.

109) Roberts 1968: 20.

110) Breutz,Customary Law Nr. 87.

111) -,Customary Law Nr. 87/4, Nr. 88.

112) Whitfield 1948: 491 unter Berufung auf Seleka v. Hakame (1937), N.A.C. (T&N), 128.

113) Goodfellow 1954: 157 (unsicher).

114) Breutz,Customary Law Nr. 87/1.

115) Information der Kgotla.

116) Breutz,Customary Law Nr. 88/4.

117) - , Customary Law, Nr. 88/1; Krüger 1935: 125.

118) Breutz,Customary Law Nr. 87/1.

119) Ashton 1952: 13; Zietsman 1968: 25.

120) Breutz,Customary Law Nr. 87/1.

121) Riekert 1977: 93.

122) Breutz,Customary Law Nr. 88/1.

123) S. Senatsi v. Senatsi, J.C. 44/47; ähnlich Ramakesi v. Ramakesi, J.C. 126/53, sowie Matiase v. Matiase, J.C., 37/44.

d. Das sexualrechtliche Verhältnis

124) Krige & Krige 1956: 123.

125) Van Zyl 1969: 112.

126) P.J. Coertze 1943: 177; Harries 1909: 24; Roberts 1968: 19.

127) Van Zyl 1969: 112.

128) Breutz,Customary Law Nr. 12/2.

129) Harries 1909: 37.

130) Krige & Krige 1956: 148.

131) P.J. Coertze 1943: 77.

132) Harries 1909: 24.

133) Schüler 1965: 184.

134) P.J. Coertze 1943: 177.

135) Levin 1947: 141.

136) Breutz,Customary Law Nr. 12/2.

137) Informanten Moalosi und Rapulana; Breutz,Customary Law Nr. 12/7; Roberts 1968: 18; Schüler 1965: 184; Van Zyl 1969: 113.

138) Breutz,Customary Law Nr. 12/7.

139) Informanten Moalosi und Rapulana; Van Zyl 1969: 113.

140) -: 114.

141) Breutz,Customary Law Nr. 12/7; R.D. Coertze 1971: 259; Krige & Krige 1956: 158; Mönnig 1967: 99; Van Zyl 1969: 113.

142) -: 114.

143) R.D. Coertze 1971: 259.

144) Krige & Krige 1956: 158.

145) R.D. Coertze 1971: 258, 283.

146) Krige & Krige 1956: 103; Sechefo o.J.: 26.

147) -: 27.

148) Krige & Krige 1956: 103.

149) Motubatse Nr. 1440.

150) -: Nr. 318.

151) -: Nr. 1501; Breutz,Customary Law Nr. 57.

152) Motubatse Nr. 1440.

153) -: Nr. 561/4.

154) Jennings 1933: 21.

155) Harries 1909: 16.

156) Dutton 1923: 56.

157) Roberts 1968: 18.

158) Krüger 1935: 84; Martin 1903: 87, 88; Motubatse Nr. 12

VI. Die Problematik einer Beendigung der Ehe

1. "Scheidung" und "Trennung"

1) Matthews 1940: 16.

2) Kriel 1971: 221.

3) -: 219; nach Harries 1909: 24 lautet das entsprechende Verbum "ho hlala".

4) Mabille & Dieterlen 1966: 467.

5) -: 465.

6) Erasmus 1965: 58.

7) Motubatse Nr. 561-564.

8) Riekert 1967: 117.

9) Ashton 1952: 85-87.

10) Seymour 1970: 165.

11) Roberts 1968: 26.

12) Motubatse Nr. 1495.

13) Die Informanten Makgatla, Maisisi, Moalosi, Moloto und Rapulana.

2. Die rechtlichen Voraussetzungen der Trennung

a. Die Gründe

14) P.J. Coertze 1943: 77; Krüger 1935: 118.

15) Riekert 1967: 118.

16) Roberts 1968: 29.

17) Für die Rolong Schüler 1965: 201; für die Hurutshe Riekert 1967: 118; für die Fokeng R.D. Coertze 1971: 307; für die Kgatla Roberts 1968: 24; für die Südsotho P.J. Coertze 1933: 266.

18) R.D. Coertze 1971: 307.

19) Breutz, Customary Law Nr. 49.

20) - Nr. 377/2.

21) Motubatse Nr. 1500.

21a) Roberts 1968: 29.

22) Motubatse Nr. 696; Mönnig 1967: 323.

23) Für die Fokeng R.D. Coertze 1971: 258, 306, 307, 396; f
die Pedi Harries1909: 60; für die Koni P.J. Coertze 194
177.

24) Roberts 1968: 24.

25) Krige 1939: 409.

26) Zietsman 1968: 156.

27) Für die Rolong Auskunft der Kgotla; für die Hurutshe
Riekert 1967: 118; für die Kgatla Roberts 1968: 24; für
die Südsotho Ashton 1952: 86.

28) Auskunft der Kgotla; Schüler 1965: 201.

29) Riekert 1967: 118.

30) Auskunft der Kgotla.

31) Für die Rolong Schüler 1965: 201; für die Hurutshe Breu
Customary Law Nr. 52; Riekert 1967: 118; für die Fokeng
R.D. Coertze 1971: 306; für die Kgatla Roberts 1968: 24
für die Südsotho Zietsmann 1968: 156.

b. Das Verfahren

32) Riekert 1967: 118.

33) Harries 1909: 15.

34) -: 14.

35) Kruger 1937: 101.

36) Ashton 1952: 86; Mönnig 1967: 335; Riekert 1967: 118;
Schapera 1971: 42.

37) Roberts 1971: 74.

38) Breutz,Customary Law Nr. 12/5.

39) Information der Kgotla; Roberts 1968: 22, 26 für die
Kgatla.

40) -: 26.

41) Breutz,Customary Law Nr. 12/5.

42) Information der Kgotla; Roberts 1968: 22.

43) Auskunft der Kgotla.

44) Duncan 1960: 38 Nr. 2; Zietsman 1968: 157; die Informanten Moalosi und Rapulana.

45) Vgl. Phiri v. Nkosi, 1941 N.A.C. (N&T) 94 (Germiston); Serema v. Mogapi and another, 1946 N.A.C. (N&T) 25 (Klerksdorp); Manana v. Masuku, 1947 N.A.C. (N&T) 116 (Piet Retief); Tyobeka v. Madlewe 1943 N.A.C. (N&T) 60 (Pilansberg); Ngwenya v. Koza, 1944 N.A.C. (N&T) 58 (Pretoria); Sibeya and another v. Makakule, 1944 N.A. C. (N&T) 2 (Nelspruit).

46) Olivier 1969: 202.

47) Seymour 1970: 185.

48) Roberts 1968: 22.

3. Die rechtlichen Folgen der Trennung hinsichtlich
a. des Wohnverhältnisses

49) Roberts 1971: 70.

50) - 1968: 23.

b. der ehelichen Kinder

51) Breutz, Customary Law Nr. 377/5; Motubatse Nr. 73; Informanten Gopane und Moalosi.

52) Informanten Makgatla und Rapulana; Breutz 1955: 65; Matthews 1940: 16; Schüler 1965: 202; Van Zyl 1969: 108.

53) Harries 1909: 13.

54) Ashton 1952: 87; Breutz, Customary Law Nr. 12/5.

55) Riekert 1967: 119.

c. der Unterhaltsverpflichtung

56) Informanten Moalosi und Rapulana; Matthews 1940: 17; Roberts 1968: 22, 23; Schüler 1965: 202.

57) Roberts 1968: 22.

d. des ehelichen Vermögens

58) u.a. Breutz, Customary Law Nr. 377/5; R.D. Coertze 1971: 310, 354, 396; Matthews 1940: 17; Mönnig 1967: 335; Moi batse Nr. 72, 73.

59) Mönnig 1967: 335.

60) Roberts 1971: 70.

C. Die Würdigung der traditionellen Rechtsinstitution "Ehe" bei den Sotho-Tswana (Untersuchungsausführung)

I. Die Ergebnisse

II. Diskussion der Ergebnisse

1. Die Prinzipien der Rechtsinstitution "Ehe".

2. Das Prinzip des Erwerbs ausreichender Nachkommenschaft.

3. Das Prinzip der gegenseitigen Unterstützung.

1) Busia 1964: 33.

4. Das Prinzip der rechtlichen Zuordnung zur Mannesfamilie.

5. Das Prinzip des sozialen Zusammenschlusses der Familien.

III. Die Definition der traditionellen "Ehe" als Rechtsinstitution.

II. Quellenverzeichnis

1. Allgemeine Angaben

Die Quellenhinweise erfolgen in orthographischer Übereinstimmung mit den Originaltiteln.

Der Verfasser verwendete folgende Abkürzungen:

EP	= Department of Bantu-Administration and Development. Ethnological Publications.
o.J.	= ohne Datumsangabe
o.O.	= ohne Ortsangabe
N.N.	= ohne Namensangabe

2. Allgemeine Literatur

aa) Veröffentlichte Literatur

Allott, A.N., A.L. Epstein & M. Gluckman
1969 Introduction. In: Gluckman (ed.) 1969: 1-9

Arbousset, T.T. & F. Daumas:
1842 Relation d'un Voyage d'Exploration. Cape Town.

Ashton, E.H.:
1952 The Basuto. London.

Bassenge, P.:
1979 Eigentum. In: Palandt 1979: 942-1059.

Baumann, H., (Hrsg.):
1975 Die Völker Afrikas und ihre traditionellen Kulturen. Teil 1, Allgemeiner Teil und südliches Afrika. Wiesbaden.

Baumann, H., R. Thurnwald & D. Westermann:
1940 Völkerkunde von Afrika. Essen.

Beattie, J.:
1964 Other Cultures. Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology. London.

Berger, D.:
1976 Der traditionelle "Rechtsbegriff" bei den Sotho-Tswana. De Jure, Fakulteit Regsgeleerd Universiteit van Pretoria. Jg. 9, Vol. 1, April 1976: 101-106.

Bothma, C.V.:
1962 Ntshabeleng Social Structure. EP Nr. 48. Pretoria.

Brand, G.A.:
1965 Die Regspleging Van Die Bantoe in Suid-Afrika. Pretoria.

Breutz, P.L.:
1941 Die politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse der Sotho-Tswana. Hamburg.

-
1953a The tribes of Rustenburg and Pilansberg districts. EP Nr. 28. Pretoria.

-
1953b The tribes of Marico district. EP Nr. 30. Pretoria.

-
1954 Die stamme van die distrik Ventersdorp. EP Nr. 31. Pretoria.

-
1955 The tribes of Mafeking district. EP Nr. 32. Pretoria.

-
1957 Die stamme van die distrikte Lichtenburg en Delareyville. EP Nr. 37. Pretoria.

-
1959 The tribes of Vryburg district. EP Nr. 46. Pretoria.

-
1963 The tribes of Kuruman and Postmasburg districts. EP Nr. 49. Pretoria.

-
1968 The tribes of the districts of Taung and Herbert. EP Nr. 51. Pretoria.

Brown, J.T.:
1926 Among the Bantu Nomads. London.

Busia, K.A.
1964 The Challenge of Africa. Sec. Ed. New York.

Cardozo, B.N.:
1924 The Growth of the Law. New Haven.

Casalis, A.:
1861 The Basutos. London.

Clark, P.G.:
1965 Development planning in East Africa. Nairob

Cloete, H.I.:
1852 Three Lectures on the Emigration of the Dut
Farmers from the Cape Colony. Pietermaritzbu

Coates, A.:
1966 Basutoland - Her Majesty's Stationary Offic
London.

Coertze, P.J.:
1933 Huweliksgewoontes En Erfreg By Die Batlokwa
Van Basoetoland. Bantu-Studies, Vol. 7: 257-

-
1935 Die Huweliksluiting By die Bantoe-Stamme Va
Suidelike Afrika. Pretoria.

-
1939 Die sluiting van huwelik by die BaMoletse. Tydskrif vir Hedendaagse Romeins Hollandse. Reg, Deerde Jaargang: 266-273.

-
1943 Die huwelik by die Bokoni. Tydskrif vir Hedendaagse Romeins Hollandse Reg, Nr. 1: 37-52 and Nr. 6: 290-300.

Coertze, R.D.:
1971 die familie-, erf- en opvolgingsreg van die bafokeng van rustenburg. Pretoria.

Cole, D.T.:
1955 An Introduction to Tswana Grammar. London & Cape Town.

Creifelds, C.:
1973 Rechtswörterbuch. München.

Dalby, D. (ed.):
1970 Language And History In Africa. London.

Diederichsen, U.:
1979 Viertes Buch: Familienrecht. In: Palandt 1979: 1221-1662.

Dieterlen, H. & F. Kohler:
1912 Les Bassoutos d'autrefois. Paris.

Doke, C.M.:
1954 The southern Bantu languages. (=Handbook of African Languages). Oxford.

Dornan, S.S.:
1925 Pygmies and Bushmen of the Kalahari. London.

Driberg, J.H.:
1928 Primitive Law in East Africa. Africa, Vol. I: 63-72.

Duggan-Cronin, A.M. (ed.):
1931 The Bantu Tribes Of South Africa. Reproductions Of Photographic Studies. Vol. II, Section II, Plates XXVII-LII. The Suto-Chuana Tribes. Sub-Group II. The Bapedi (Transvaal Basotho). Cambridge & Kimberley.

Duncan, P.:
1960 Sotho Laws And Customs. Cape Town.

Dutton, E.A.T.:
1923 The Basuto of Basutoland. London.

Eiselen, W.M.
1928 Preferential marriage: correlation of the va modes among the Bantu tribes of the Union of South Africa. Africa, Vol. 1, 413-428.

-
1929 Stamskole in Suid-Afrika. Pretoria.

-
1931 The Bapedi (Transvaal Basotho). In: Duggan-Cronin 1931: 33-44.

-
1932 Über die Häuptlingswürde bei den Pedi. Africa, Vol. 5: 297-306.

-
1934 Christianity And the Religious Life Of the Bantu. In: Schapera 1934: 65-82.

-
1935 Die Posisie Van Die Weduwee By Die Heidense En By Die Kristelike Batau. Bantu Studies, Vol. 9: 281-285.

Ellenberger, D. & J. MacGregor:
1912 History of the Basuto, Ancient and Modern. London.

Epstein, A.L. (ed.):
1969a The Craft of Social Anthropology. London.

-
1969b The Case Method in the Field of Law. In: Epstein 1969a: 2o5-23o.

Ertle, D.:
1971 Das traditionelle Eigentumsrecht der Kap Nguni in Südafrika. Frankfurt.

Evans-Pritchard, E.E.:
1951 Kinship and Marriage among the Nuer. Oxford.

Fikentscher, W.:
1973 Schuldrecht. Vierte Auflage. Berlin & New York.

-
1975 Methoden des Rechts in vergleichender Darstellung. Band I: Frühe und religiöse Rechte, Romanischer Rechtskreis. Tübingen.

Forde, C.D. (ed.):
1953 Ethnographic Survey Of Africa. London.

Fortes, M. & E.E. Evans-Pritchard (eds.):
194o African Political Systems. Oxford.

Freeman, J.J.:
1851 A Tour in South Africa. o.O.

Frylinck, J.P.:
1917 Casual notes on native marriage laws and customs in Bechuanaland. South African Law Journal, Vol. 34: 319-321.

Germond, R.C.:
1967 Chronicles of Basutoland. Morija.

Gluckman, M.:
1955 The Judicial Process Among The Barotse Of Northern Rhodesia. Manchester.

-
1965 The Ideas In Barotse Jurisprudence. New Haven & London.

- (ed.):
1969 Ideas And Procedures In African Customary Law. London.

-
197o Kinship And Marriage Among The Lozi Of Northern Rhodesia And The Zulu Of Natal. In: Radcliffe-Brown & Forde 197o: 166-2o6.

-
1971 Politics, Law And Ritual In Tribal Society. Oxford.

Goodfellow, D.W.:
1954 Grundzüge der ökonomischen Soziologie. Das Wirtschaftsleben der primitiven Völker dargestellt an den Bantu von Süd- und Ostafrika. Stuttgart & Zürich.

Goody, J.:
1969 Comparative Studies In Kinship. London.

Gray, R.F. & P.H. Gulliver (eds.):
1964 The family Estate in Africa. Studies in the role of property in family structure and lineage continuity. London.

Grützner, H.:
1877 Die Gebräuche der Basuto. Zeitschrift für Ethnologie, Bd. 9: 77-86.

Guma, S.M.:
1965 Some Aspects Of Circumcision In Basutoland. African Studies, Vol. 24, Nr. 3-4: 241-249.

Hammond-Tooke, W.D. (ed.):
1974a The Bantu-Speaking Peoples of Southern Africa. London.

-
1974b World-view II: A system of Action. In: Hammond-Tooke 1974a: 344-363.

Harries, C.L.:
1909 Notes On Sepedi Laws And Customs. Pretoria.

-
1929 The Laws and Customs of the Bapedi and Cognate Tribes of the Transvaal. Johannesburg.

Harris, M.:
1964 The Nature of Cultural Things. New York.

Hartland, E.S.:
1924 Primitive Law. London.

Hirschberg, W. (Hrsg.):
1965 Wörterbuch der Völkerkunde. Stuttgart.

Hoebel, E.A.:
1958 Man in the primitive world. An introduction to anthropology. 2nd ed. MacGraw-Hill Series in sociology and anthropology. New York.

-
1967 The Law of Primitive Man. A Study In Comparative Legal Dynamics. Cambridge, Massachusetts.

Hoernlé, A.W.:
1937 Social Organization. In: Schapera 1956: 67-94.

Hoffmann, C.:
1915 Die Mannbarkeitsschule der Bassutho im Holzbuschgebirge Transvaals. Zeitschrift für Kolonialsprachen, Bd. 5, Heft 2: 81-112.

-
1928 Sotho-Texte aus dem Holzbuschgebirge in Transvaal. Zeitschrift für Eingeborenensprachen, Bd. 18, Heft 4: 241-272.

Holmes, O.W.Jr.:
1897 The Path of the Law. Harvard Law Review, Vol. 1o: 457-478.

Honigman, J.J. (ed.):
1973 Handbook Of Social And Cultural Anthropology. Rand Mc Nally Anthropology Series 6713. Chicago

Huizer, G.:
1975 The Social Role of Social Scientists in Underdeveloped Countries: Some Ethical Considerations. In: Kloos & Claessen 1975: 63-72.

Jacottet, E.:
1896-97 Moeurs, coutumes et superstitions des Ba Souto. Morija.

Jennings, A.E.:
1933 Bogadi. A Study of the Marriage Laws and Customs of the Bechuana Tribes of South Africa. Vryburg.

Junod, H.A.:
1927 The Life of a South African Tribe. Vol. 2. London.

Kidd, D.:
1904 The Essential Kaffir. London.

Kloos, P. & H.J.M. Claessen (eds.):
1975 Current Anthropology in the Netherlands. The Hague.

Köhler, O.:
1975 Geschichte und Probleme der Gliederung der Sprachen Afrikas. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. In: Baumann 1975: 135-373.

Köst, E.:
1963 Juristisches Wörterbuch. 5. Aufl. Bremen.

Kohler, J.:
1902 Das Recht der Betschuanen. Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft, Bd. 15, Heft 3 : 321-336.

Kriel, T.J.:
1971 Popular N. Sotho Pocket Dictionary. Pretoria.

Krige, E.J.
1934 Bride-Wealth in Balobedu Marriage Ceremonies. Bantu Studies, Vol. 8, Nr. 4: 135-149.

-
1937 Note on the Phalaborwa and their Morula Complex. Bantu Studies, Vol. 11: 357-366.

-
1939 The Significance Of Cattle Exchanges In Lovedu social structure. Africa, Vol. 12, Nr.4: 393-424

-
1964 Property, cross-cousin marriage, and the family cycle among the Lobedu. In: Gray & Gulliver 1964: 160-274.

-
1974 Woman Marriage With Special Reference To The Lovedu - Its Significance For The Definition of Marriage. Africa, Vol. 44, Nr. 1: 11-37.

Krige, E.J. & J.D. Krige:
1956 The Realm Of A Rain-Queen. London.

Krüger, F.:
1935 Das Recht der Sotho-Chuana-Gruppe der Bantu in Südafrika. In: Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin, Jahrgang 38, Abteilung 3. Berlin.

Kruger, F.:
1937 Tlôkwa Traditions. Bantu Studies, Vol. 11:85-11

Kuper, A.:
1975 The Social Structure Of The Sotho-Speaking Peoples Of Southern Africa. Africa, Vol. 45: 67-81 (Part I), 139-149 (Part II).

Lagden, G.:
1909 The Basutos. London.

Language, F.J.:
o.J. Kapteinskap Onder Die Tlhaping. Stellenbosch.

Laydevant, F.:
o.J. The Basuto. Roma (Lesotho).

Legassick, M.:
1969a The Sotho-Tswana Peoples before 1800. In: Thompson 1969: 86-125.

-
1969b The Griqua, the Sotho-Tswana, and the Missionaries, 1700 - 1840. Los Angeles.

Lestrade, G.P.:
1926 Some notes on the bogadi system of the Ba Chwana. South African Journal of Science, Vol. 23, Dec. 1926: 937-942.

-
1928 Some notes on the political organization of the Ba Hurutshe. South African Journal of Science, Vol. 25, Dec. 1928: 427-432.

-
1931 The Southern BaSotho. In: Duggan-Cronin 1931: 59-70.

Levi - Strauss, C.:
1949 Les structures élementaires de la parenté. Paris.

Levin, M.:
1944 A comparative Study of Rank Amongst The Southern Bantu. Cape Town.

Lewin, J.:
1943 A Rare Pamphlet On Native Law. African Studies, Vol. 2: 67.

Liguori-Reynolds, R.:
1965 Tales of the blue mountains. Johannesburg.

Lye, W.:
1969 The distribution of the Sotho peoples after the Difaqane. In: Thompson 1969: 191-206.

Mabille, H.E.:
1911 The Basutos of Basutoland. Journal of the African Society, Vol. 5: 233-251, 351-376.

Mabille, A., H. Dieterlen & R.A. Paroz:
1961 Southern Sotho-English dictionary. Morija/ Basutoland.

MacGregor, J.C.:
1910 Some notes on the Basuto tribal system, political and social. South African Journal of Science, Vol. 6, May 1910: 267-281.

MacLean, J.:
1958 A Compendium of Kafir Laws and Customs. London.

Malabogo, N.N.:
1913 Getuienis oor Gebruike van die Bahananoa voor die Gekose Kom. v.d. Senaat van 1913. o.O.

Marks, S. & A. Atmore:
1970 The Problem of the Nguni: An Examination of the Ethnic and Linguistic Situation in South Africa before Mfecane. In: Dalby 1970: 120-132.

Martin, M.:
1903 Basutoland, its Legends and Customs. London.

Matthews,Z.K.:
1940 Marriage Customs Among The Barolong. Africa, Vol. 13, Nr. 1: 1-24.

Maus, H. & F.F. Fürstenberg (Hrsg.):
1967 Soziologische Texte. Band 2. Zweite überarbeitete Auflage. Neuwied am Rhein & Berlin.

Merensky, A.:
1875 Beiträge zur Kenntniß Süd-Afrikas, geographischen, ethnographischen und historischen Inhalts. Berlin.

-
1899 Erinnerungen aus dem Missionsleben in Transvaal 1859 - 1882. Berlin.

Mönnig, H.O.:
1967 The Pedi. Pretoria.

Moodie, D.C.:
1888a The History Of The Battles And Adventures Of The British, The Boers And The Zulus In Southern Africa. From The Time Of Pharaoh Necho To 1880. Vol. 1. Cape Town.

-
1888b -. Vol. 2. Cape Town.

Moshesh, G.:
1873 Getuienes voor 'Commission on Native Laws and Customs of the Basutos'. O.F.S. o.O.

Murdock, G.P.:
1959 Africa, Its Peoples and Their Culture History. New York.

Myburgh, A.C.:
1974 Law and Justice. In: Hammond-Tooke 1974a: 284-317.

Myburgh, A.C., B.J. van Niekerk & L.P. Vorster:
1973 South African Bantu and Native Law I. UNISA - Publications. Pretoria.

Myrdal, G.:
1972 Politisches Manifest über die Armut in der Welt. Frankfurt.

Norton, F.:
1909 Puberty rites of the Basuto. South African Journal of Science, Vol. 6: 199-201.

Olivier, N.J.J.:
1969 Die Privaatreg Van Die Suid-Afrikaanse Bantoe. Durban.

Omer-Cooper, J.D.:
1966 The Zulu Aftermath. A Nineteenth-Century Revolution in Bantu Africa. London.

Orpen, J.M.:
1857 History of the Basutos of South Africa. London.

Palandt, N.N.:
1979 Bürgerliches Gesetzbuch. 38. Auflage. München.

Planitz, H.:
1944 Germanische Rechtsgeschichte. 3. Aufl. Berlin.

Pelto, P.J.:
197o Anthropological Research. The Structure Of Inquiry. New York & London.

Pelto, P.J. & G.H. Pelto:
1973 Ethnography: The Fieldwork Enterprise. In: Honigman 1973: 241-288.

Pitje, G.M.:
195o Traditional Systems Of Male Education Among Pedi And Cognate Tribes. African Studies, Vol. 9, Nr. 4: 194-2o1.

Pospisil, L.:
1958 Kapauku Papuans And Their Law. Yale University Publications In Anthropology, Nr. 54. New Haven.

Posselt, F.W.T.:
1928 Native Marriage, NADA, Nr. 6: 67-73.

Postma, M.:
o.J. Legendes uit Basoetoland. Kaapstadt.

Putzo, H.:
1979 Zweites Buch: Recht der Schuldverhältnisse. In: Palandt 1979: 417-591.

Radcliffe-Brown, A.R.:
194o Preface. In: Fortes & Evans-Pritchard 194o: XI-XIII.

-
1970 Introduction. In: - & Forde 1970: 1-85.

Radcliffe-Brown, A.R. & D. Forde (eds.):
1970 African Systems of Kinship and Marriage. Tenth Impression. London.

Radin, P.:
1937 Primitive Religion, its Nature and Origin. New York.

- , M.:
1938 A Restatement of Hohfeld. Harvard Law Review, Vol. 51: 1141-1164.

Ramolefe, A.M.R.:
1969 Sesotho Marriage, Guardianship and the Customary-Law Heir. In : Gluckmann 1969: 196-209.

Ramseyer, P.:
1928 La Circoncision chez les Bassoutos. Revue d'Ethnographie et des Traditions Populaires, Vol. 9: 161-173.

Raum, J.W.:
1969/70 Die Jünglingsweihen der Süd-Sotho-Stämme. Wien« Völkerkundliche Mitteilungen, XVI/XVII. Jg. N.F. Bd. 11/12: 7-69.

-
1976 Die Vorkoloniale Phase In der Südafrikanischen Historiographie Und In den Stammesüberlieferungen Der Südost-Bantu. Paideuma, Bd. 22 :109-121

Raum, O.F.:
1977 The Culture Historical Significance Of The Xhosa Spade. Tools and Tillage, Vol. 3:99-110.

Rehbinder, M.:
1977 Rechtssoziologie. Berlin & New York.

Reuter, A.:
1963 Native Marriages In South Africa. Münster/ Westfalen.

Roberts, S.:
1968 A Restatement Of The Kgatla Law Of Domestic Relations. Gaborone.

-
1971 The Settlement Of Disputes In The Kgatla Customary Courts. Some New Approaches. Journal of African Law, Vol. 15, Nr. 1: 60-76.

-
1972 Tswana family law. Restatement of African Law, Nr. 5. London.

-
1976 Law and the Study of Social Control in Small-Scale Societies. The modern law review, Vol. 39: 663-679.

Rudolph, W. & P. Tschohl:
1977 Systematische Anthropologie. München.

Salmond, J.W.:
1924 Jurisprudence. 7th ed. New York.

Sansom, B.:
1974a Traditional Economic Systems. In: Hammond-Tooke 1974a: 135-176.

-
1974b Traditional Rulers and their Realms. In: Hammond-Tooke 1974a: 246-283.

Savory, P.:
1962 Basuto fireside tales. London.

Schapera, I.:
193o The Khoisan Peoples of South Africa: Bushmen and Hottentots. London.

-
1933 Premarital Pregnancy And Native Opinion: A No On Social Change. Africa, Vol. 6: 59-89.

-
1934 Western Civilization And The Natives Of South Africa. Studies In Culture Contact. London.

-
194o Married Life in an African Tribe. London.

-
1947 Migrant Labour and Tribal Life. London.

-
1952 The Ethnic Composition of Tswana Tribes. Mono-- graphs on Social Anthropology, No. 11. London..

-
1955 A Handbook Of Tswana Law And Custom. Second Ed tion. London.

- (ed.)
1956 The Bantu-speaking Tribes of South Africa: An Ethnographical Survey. London.

-
1962 The Tswana. In: Forde 1953: Southern Africa. Part III.

-
1969 Contract in Tswana Law. In: Gluckman 1969: 318-332.

-
197oa Kinship and Marriage Among The Tswana. In: Radcliffe-Brown & Forde 197o: 14o-165.

-
197ob Tribal Innovators: Tswana Chiefs and Social Change 1795 - 194o. London.

Scherer, J.H.
1965 Marriage And Bride-Wealth In The Highlands Of Buha (Tanganyika). Groningen.

Schmitz, C.A.:
1964 Grundformen der Verwandtschaft. Basel.

Schmitz, H.W.:
1976 Zum Problem der Objektivität in der völkerkundlichen Feldforschung. Zeitschrift für Ethnologie, Bd. 1o1, Heft 1: 1-4o.

Schott, R.:
197o Die Funktionen des Rechts in primitiven Gesellschaften. Jahrbuch für Rechtssoziologie und Rechtstheorie, Bd. I: 1o8-174.

-
1971 Neuere Literatur über Methoden der ethnographischen Feldforschung. Zeitschrift für Ethnologie, Bd. 96, Heft 2: 293-3o3.

-
1979 Anarchie und Tradition. Über Frühformen des Rechts in schriftlosen Gesellschaften. In: Nembach, U. (Hrsg.): Begründungen des Rechts.

Göttinger Theologische Arbeiten, Bd. 9. Götting

Schusky, E.L.
1965 Manual for Kinship Analysis. New York.

Seagle, W.:
1941 The Quest for Law. New York.

Sechefo, J.:
o.J. Customs and Superstitions In Basutoland. Roma (Lesotho).

Segoete, E.:
1913 Raphepheng. Bophelo ba Basotho ba khale. Morija

Sekese, A.:
19o7 Mekhoa le Maele a Basotho. Second Edition.Mori

Seymour, S.M.:
197o Bantu Law In South Africa. Third Edition. Cape Town.

Sheddick, V.G.J.:
1953 The southern Sotho. In: Forde 1953: Southern Africa. Part. II.

Sigrist, C.:
1974 Der wissenschaftliche Beitrag der Ethnologie zur imperialistischen counter-insurgency. Anthropologische Feldforschung als empirische Praxis einer "Polizeiwissenschaft". Befreiung. Zeitschrift der Gesellschaft "Wissenschaft im Dienste der kämpfenden Völker Indochinas", Bd. 2: 13.2o.

Stow, G.:
19o5 The Native Races of South Africa. London.

Thompson, L. (ed.):
1969a African Societies in Southern Africa. London, Ibadan & Nairobi.

-
1969b Co-Operation And Conflict: The High Veld. In: Wilson & Thompson 1969: 391-446.

Thurnwald, R.:
1934 Werden, Wandel und Gestaltung des Rechtes im Lichte der Völkerforschung. In: Die Menschliche Gesellschaft, Bd. 5. Berlin & Leipzig.

Torday, E.:
1929 The Principles Of Bantu Marriage. Africa, Vol. 2: 255-29o.

Tucker, A.N.:
1929 The Comparative Phonetics of the Suto-Chuana Group of Bantu Languages. London.

Vajda, L.:
1973/74 Zur Frage der Völkerwanderungen. Paideuma, Bd. 19/2o: 5-53.

Van Velsen, J.:
1969 Procedural Informality, Reconciliation and False Comparisons. In: Gluckman 1969: 137-15o.

Van Warmelo, N:
1931 Kinship Terminology Of The South African Bantu. Department Of Native Affairs. Ethnological Publications, Nr. 2. Pretoria.

-
1935 A Preliminary Survey of the Bantu Tribes of South Africa. Pretoria.

-
1938 (ed.) History of Matiwane and the Amangwane Tribe. Department Of Native Affairs. Ethnological Publication Nr. 7. Pretoria.

-
1974 The Classification of Cultural Groups. In: Hammond-Tooke 1974a: 56-84.

Weber, M.:
1956 Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie. Vierte Auflage. Tübingen..

-
1967 Rechtssoziologie. In: Maus & Fürstenberg 1967: 15-452.

Willoughby, W.C.:
1923 Race Problems in the New Africa. Oxford.

Wilson, M.:
1954 Nyakyusa Ritual and Symbolism. American Anthropologist, Vol. 56: 228-241.

-
1959 Communal Rituals Among the Nyakyusa. London.

-
1969 The Sotho, Venda And Tsonga. In: Wilson & Thompson 1969: 131-182.

Wilson, M. & L. Thompson (eds.):
1969 The Oxford History of South Africa. Vol. 1. South Africa to 187o. Oxford.

Whitfield, G.M.B.:
1948 South African Native Law. Second Edition. Cape Town.

Zietsman, K.:
1968 Die Huwelik By Die Sothosprekende Platte-landse Bantoebevolking Van Clocolan. Pretoria.

bb) Unveröffentlichte Literatur

Breutz, P.L.:
o.J. Customary Law. Private Sammlung amtlicher Arbeitsmaterialien. Pretoria.

-
o.J. Die Südost-Bantu. Private Sammlung. Pretoria.

Ciercq, J.L.W.:
1975 Die familie-, Erf-en Opvolgingsreg van die Abakwamzimela. Met Verwysing na Prosesregte-like Aspekte. Diss. (Dr. phil.) Universität Pretoria.

Du Preez, A.B.:
1928 Die etiese uitkyk van die Basoetoes. Magisterarbeit. Universität Stellenbosch.

Erasmus, W.:
1965 'N Ondersoek Na Die Sosiale Organisasie En Politieke Stelsel Van Die Bantwanestam In Die Distrik Groblersdal. Magisterarbeit. Universität Pretoria.

Kohleick, G.:
1951 Die Kaffernkriege. Diss. (Dr. phil.) Universität Marburg.

Motubatse, N.N.:
o.J. Sammlung amtlicher Arbeitsmaterialien des Ministeriums für Bantuangelegenheiten nach den Auskünften des Pedi-Informanten Motubatse. Pretoria.

Redelinghuys, H.J.:
1968 'N Ondersoek Na Die Ekonomiese Lewe Van

Die Bakwena Ba Mogopa. Magisterarbeit. Universität Pretoria.

Reyneke, J.L.:
1971 Towery By Die Tswana Met Besondere Verwysing Na Die Kgatla-Bagakgafela. Diss. (Dr. phil.) Universität Pretoria.

Riekert, P.J.:
1967 Die Huweliksreg Van Die Bahurutshe Onder Invloed Van Die Suid-Afrikaanse Regsadministrasie. Diss. (Dr. phil.) Universität Potchefstroom.

Schmidt, J.J.:
1958 Die Huweliksluiting Onder Die Bantoe In Die Stedelike Woongebied Binne Die Munisipaliteit van Klerksdorp. Magisterarbeit. Universität Pretoria.

Schüler, G.M.K.:
1965 Die BaRolong Van Thaba 'Nchu, O.V.S. 'N Studie Van Kultuurverandering. Diss. (Dr. phil.) Universität Stellenbosch.

Van Zyl, L.T.:
1969 Die Bakolobeng Van Rooijantjesfontein. Magisterarbeit. Universität Potchefstroom.

Vorster, L.P.:
1969 Die Bakwena Bamare-A-Phôgôle Met Besondere Verwysing Na Die Kapteinskap En Politieke Organisasie. Magisterarbeit. Universität Potchefstroom.

3. Gerichtsentscheidungen

Badela v. Chabana, J.C. 183/53.

Kgumare v. Kgumare, 1948 N.A.C. (T & N) 21, Marico.

Lekaota,R. v. Lekacto, M. (C IV/A/6/62), 19. Dez. 1963.

Leqheku v. Pholoana, J.C. 287/47, Mojela.

Manana v. Masuku, 1947 N.A.C. (N & T) 116 (Piet Retief).

Matiase v. Matiase, J.C. 37/44.

Mayeki v. Kwababa, 4. N.A.C. 193, Matatiele.

Molife v. Molife, 1932 N.A.C. (T & N), 49.

Ngwenya v. Koza, 1944 N.A.C. (N & T) 58 (Pretoria).

Phiri v. Nkosi, 1941 N.A.C. (N & T) 94 (Germiston).

Ramakesi v. Ramakesi, J.C. 126/53.

Seboka v. Maile, J.C. 202/53.

Seleka v. Hakamela,(1937)N.A.C. (T & N), 128.

Senatsi v. Senatsi, J.C. 44/47.

Serema v. Mogapi and another, 1946 N.A.C. (N & T) 25
(Klerksdorp).

Sibeya and another v. Makakule 1944 N.A.C. (N & T) 2 (Nelspruit

Tyobeka v. Madlewe, 1943 N.A.C. (N & T) 60 (Pilansberg).

4. Verzeichnis der Informanten

Name	Geschlecht	Beruf
Choeu, T.	m.	Priester
Ditlhage, J.M.S.	m.	Beamter
Gopane, S.	m.	Beamter
Kgotla der Tshidi Rolong		
Kunutu, P.	m.	Lehrer
Maisisi, T.R.	m.	Beamter
Makgatla, G.L.	w.	Hausfrau
Malao, S.J.	m.	Beamter
Moalosi, P.P.	m.	Kirchenbediensteter
Moloto, E.	m.	Beamter
Montshioua, K.	w.	Hausfrau
Namane, M.S.	m.	stellvertr. Magistrat
Rapulana, R.	m.	Privatier
Sitiloane, T.	m.	Privatier
Sidzumo, H.C.	m.	Angestellter

L E B E N S L A U F

Geboren am 29.I.1943 in Belgrad(Jugoslavien)

1949	Besuch der Volksschule in Sigharting (Österreich).
1953 bis 1955	Besuch des Bundesrealgymnasiums in Schärding (Österreich)
1955 bis 1963	Besuch der Gisela-Oberrealschule und der Oberrealschule an der Frühlingsstraße in München.
1963	Abitur an der Oberrealschule an der Frühlingsstraße in München

Anschließend Dienst in der Bundeswehr.

1964 bis 1969	Studium der Rechtswissenschaft, polit. Wissenschaft, Volkswirtschaft und Geschichte an der Universität München.
1969	Erstes juristisches Staatsexamen in München
1969 bis 1973	Dienst als Rechtsreferendar des Freistaats Bayern
1971	Beginn des Zweitstudiums der Ethnologie, Psychologie, Anthropologie und Kriminologie an der Universität München.
1974	Wissenschaftliche Hilfskraft am Institut für die gesamten Strafrechtswissenschaften der Universität München.
1975	Einjähriger Forschungsaufenthalt (DAAD-Stipendium) in der Republik Südafrika zum Zweck der Promotion auf dem Gebiet des Banturechts.
Seit 1976	als Rechtsanwalt im Bezirk des Oberlandesgerichts München zugelassen.

München, den 1.9.1980

Dieter Berger